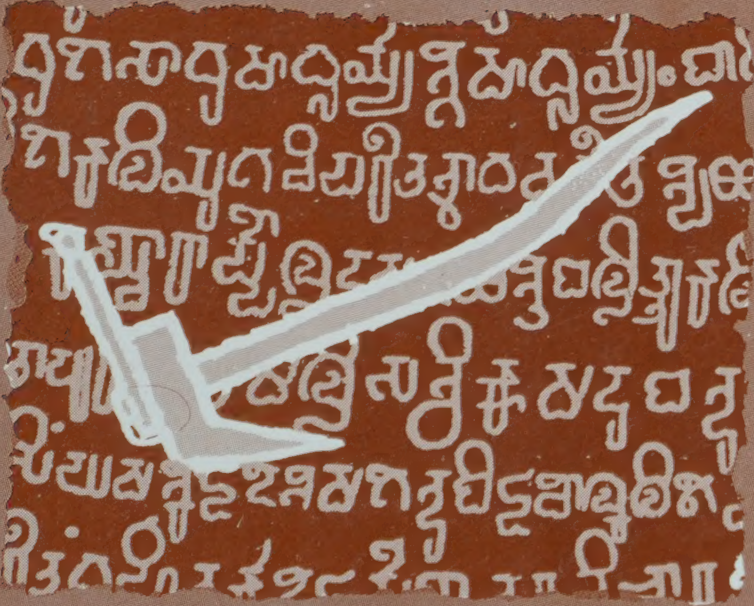
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ

(ಮಳೆ ಸಂಚಿಕೆ)





ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಲೇಖಕರಿಗೆ ಸೂಚನೆಗಳು

೧. ಲೇಖನಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ನೀಡಬಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು.

೨. ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರ ಅನುಮತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು.

೩. ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಹಾಳೆಯ ಒಮ್ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಅಂದವಾಗಿ ಬರೆದಿರಬೇಕು.

೪. 'ಲೇಖನ'ಗಳು ೫ ರಿಂದ ೧೦ ಪುಟಗಳ ಒಳಗೆ ಹಾಗೂ 'ಹೊಳಹು'ಗಳು ೧ ರಿಂದ ೨ ಪುಟಗಳ ಒಳಗೆ ಇರಬೇಕು.

೫. ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ನೀಡುವಾಗ ಕೆಳಕಂಡ ಮಾದರಿ ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದು. ಲೇಖನದ ಒಳಗೆ: ಲೇಖಕರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಹೆಸರು, ಕೃತಿವರ್ಷ, ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆ - ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಉದಾ : (ಚಿಮೂ:೧೯೯೩:೫೪) ಲೇಖನದ ಕೊನೆಗೆ : ಲೇಖಕರು, ಕೃತಿ, ವರ್ಷ, ಪ್ರಕಾಶನ, ಊರು- ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಉದಾ: ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ.: ಹೊಸತುಹೊಸತು (೧೯೯೩) ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬. ಲೇಖನಗಳ ಒಳಗಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಆಯಾ ಲೇಖಕರವು. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದವಲ್ಲ.

೭. ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆಯ್ದು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುವುದು. ಅಪ್ರಕಟಿತ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೇಖಕರು ಲೇಖನದ ನಕಲನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು.

೮. **ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಕಳಿಸುವ ವಿಳಾಸ :** ಸಂಪಾದಕ
'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ' ಪತ್ರಿಕೆ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಕಮಲಾಪುರ - ೫೮೩ ೨೭೬

ಚಂದಾ ವಿವರ :	ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ: ರೂ. ೫೦.೦೦ ಐದು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ : ರೂ. ೨೦೦
ಚಂದಾ ಕಳಿಸುವ ವಿಳಾಸ:	ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಕಮಲಾಪುರ - ೫೮೩ ೨೭೬ ಹೊಸಪೇಟೆ ತಾ., ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆ



ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ

(ಮಳೆ ಸಂಚಿಕೆ)

ಸಂಪಾದಕ

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ



ಪ್ರಸಾರಾಂಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೨೧

KANNADA ADHYAYANA (Quarterly) Vol.: V-I :
Ed. by Dr. Rahamath Tarikere
Published by The Director, Prasaranga
Kannada University, Hampi, Vidyaranya, Kamalapura - 583 221

Pages : viii + 144

ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಪುಟ ೫, ಸಂಚಿಕೆ ೧ (ಜುಲೈ-ಆಗಸ್ಟ್-ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್, ೧೯೯೮)

ಬಿಡಿ ಪ್ರತಿ ಬೆಲೆ	:	ರೂ. ೧೫.೦೦
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ	:	ರೂ. ೫೦.೦೦
ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ	:	ರೂ. ೨೦೦.೦೦

ಮುಖಪುಟ : ಕೆ. ಕೆ. ಮಕಾಳಿ

ಪ್ರಕಾಶಕರು :
ಪ್ರೊ. ಎ. ವಿ. ನಾವಡ
ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಕಮಲಾಪುರ - ೫೮೩ ೨೨೧

ಮುದ್ರಕರು :
ಶ್ರೀರಂಗ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಬೈಂಡರ್ಸ್
೨೪೨, ೭ನೇ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ, ಶ್ರೀರಾಮಾಂಜನೇಯ ರಸ್ತೆ
ಹನುಮಂತನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦ ೦೧೯
☎ ೬೬೭೭೯೩೩೩

ಸೊಲ್ಲು

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು, ತಾನೊಂದು ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ, ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ತರಬೇಕು ಎಂಬ ಆಶಯದಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ'ವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈತನಕ ಇದು ಅರ್ಧವಾರ್ಷಿಕವಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತಿತ್ತು; ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ತ್ರೈಮಾಸಿಕವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬರೆಹಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಷೆ, ಜನ, ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ರಾಜಕಾರಣ, ಪರಿಸರ ಇತ್ಯಾದಿಯನ್ನು ಕುರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಹೊತ್ತು ಅನೇಕಬಗೆಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಓದುಗ ವರ್ಗಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸುತ್ತಿವೆ. ವಾಣಿಜ್ಯ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಉದ್ಯಮರೂಪೀ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಂತೂ ಓದುಗ ವರ್ಗಗಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ನಡುವೆ, ಕನ್ನಡದ ಕಿರುಪತ್ರಿಕೆಗಳು, ಹಣಕಾಸಿನ ಮುಗ್ಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜನರ ಬದುಕಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತ, ವಿಚಾರಮಂಥನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಇವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬೇಕು. 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ'ವು ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ತಾನೂ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೇದಿಕೆಯಾಗಲು ಬಯಸಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ನಿಂತುಹೋದಂತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಇದು ಆ ತೆರಪನ್ನು ತುಂಬುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬಯಸಿದೆ.

'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ'ದಲ್ಲಿ ಹಲವು ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. 'ಲೇಖನ' ಎಂಬ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬರೆದ ಬರೆಹಗಳಿರುತ್ತವೆ. 'ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆ' ಎಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡದ ಹಿರಿಯ ಸಂಶೋಧಕರೊಬ್ಬರು ಬರೆದ ಲೇಖನ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಹಿರೀಕರು, ಯಾವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳೊಳಗೆ ನಿಂತು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದರು- ಎಂಬುದು ಹೊಸತಲೆಮಾರಿನವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೆಂಬುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶ. ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಕಣ್ಮುಚ್ಚಿ ನಡೆಯುವ ಹಾದಿಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಲ್ಲಿ, ಹೇಗೆ, ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕು ಹಾಗೂ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುವಂತಾಗಬೇಕು; 'ಕನ್ನಡಿ' ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಕುರಿತ ಇತರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಉಪಯುಕ್ತ ಲೇಖನಗಳ ಅನುವಾದವಿರುತ್ತದೆ; ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಕರಗ್ರಂಥವಾಗಿರುವಂಥ ಕೃತಿಗಳನ್ನು

'ಪರಿಚಯ' ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಡಲಾಗುವುದು. ಈ ಸಲ ಜುಬೇರಿ ಬರೆದ 'ಬಾಸಾತಿನ್ ಅಲ್ ಸಲಾತಿನ್' ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಲಾಗಿದೆ; 'ಮುಖಾಮುಖಿ' ಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಅಥವಾ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಜತೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಶನವಿರುತ್ತದೆ. 'ಎಲೆ ಮರೆ' ಎಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕೊಡುಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ, ಆದರೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಾರದಿರುವ, ಸಂಶೋಧಕರ ಬಗ್ಗೆ ಪುಟ್ಟ ಮಾಹಿತಿ ಇರುತ್ತದೆ; 'ಹೊಳಹು' ಎಂದರೆ ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು. ಇವು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಆಲೋಚನೆಮಾಡಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಳಹಿನ ಎಳೆಯೊಂದು ಮುಂದೆ ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಣೆ ಕೊಡಬಹುದು; 'ಆಕರ ಆಯ್ಕೆ' ಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈತನಕ ಆಗಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾದುವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಆಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರ ಅಥವಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಹೊರಡುವ ಹೊಸಬರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದು ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಹೊಸ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೂಪಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ' ವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಓದುಗರು, ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಓದಬೇಕು, ತಮ್ಮ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕ 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ' ವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಗಾತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಕೋರುತ್ತೇನೆ. ಹಾಗಾದಾಗ, ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆ, ಚಿಂತನೆ, ಚರ್ಚೆ ಇವು ಕೇವಲ ಗತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಕಡೆಮಿಕ್ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗದೆ, ವರ್ತಮಾನದ ಬಾಳನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿಸಲು ಮಾಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತವೆ. 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ' ದ ಒಳಗಿನ ಹಂಬಲವಿದು.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಕುಲಪತಿಯವರಾದ ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಬೆನ್ನಹಿಂದೆ ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಸಲಹಾಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿಯವರು ಉಪಯುಕ್ತ ಸೂಚನೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ವಿವಿಯ ಸಂಗಾತಿಗಳು ಅದರಲ್ಲೂ ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಚರ್ಚೆಮಾಡಿ ದಾರಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗೆಳೆಯರಾದ ಎ. ವಿ. ನಾವಡ, ಶಿವಾನಂದ ವಿರಕ್ತಮಠ, ಸುಜ್ಞಾನಮೂರ್ತಿ, ಮುಖಪುಟ ರಚಿಸಿದ ಮಕಾಳಿ, ಒಳಪುಟಗಳನ್ನು ವಿನ್ಯಾಸಿಸಿ ಅಂದವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಲು ನೆರವಾದ ಕೆ.ಎಲ್. ರಾಜಶೇಖರ್ ಮುಂತಾದವರು ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನು ಆದರದಿಂದ ನೆನೆಯುತ್ತೇನೆ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ಸಂಪಾದಕ

ಪರಿವಿಡಿ

ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ: ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ

ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಇತರ ಯಾವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದರಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ಇದ್ದುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಧ್ವನಿಯ ಈ ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ತೀನಂಶ್ರೀಯವರು ತಮ್ಮ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ'ಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಆನ್ವಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ, ಸಮಕಾಲೀನ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೀಡುವಾಗ, ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವದ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ತೀನಂಶ್ರೀಯವರ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅದರೊಡನೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅವರು ಬೆಳೆಯಗೊಟ್ಟರು. ಕಾವ್ಯ (=ಸಾಹಿತ್ಯ) ಕೃತಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಳಸುವ ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ರೂಪಿಸಿದ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಾವೀಗ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ತೀನಂಶ್ರೀಯವರು 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಮತ್ತು 'ಕಲ್ಕಿ' (ಅಥವಾ 'ಮಕ್ಕಳಿವರೇನಮ್ಮಾ?') ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಜನಪದ ರಚನೆಗಳಲ್ಲೂ ಶಿಷ್ಟಕೃತಿಗಳಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವವಿರುವುದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತಾಯ್ತೆಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದಂತಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವೇಷದ ಕೃತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅವಕಾಶ ತಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಇದಲ್ಲದೆ ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಪದ, ಒಂದು ಸಾಲು, ಧ್ವನಿಯ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡವು. ಅಂಥ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಪಡೆದು ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆ ಎಂದರೆ, ಆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಮಂಡನೆಯೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ರಚನೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೇ ಹೋಗುವಂತಾಯ್ತು. ಅಥವಾ ಕವಿ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗುವ, ಕೃತಿಯ ಭಾಗಗಳೇ ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗತೊಡಗಿದವು.

ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮುಖವಿದೆ : ಧ್ವನಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಂವಹನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಕವಿಯ

ರಚನೆಯು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಆಗ ಈ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಂತರ್ಗತ'ವಾದ ಧ್ವನಿ ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದೋ, ಸಂವಹನವಾಗುವುದೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಿಂದೆಸರಿದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ತೀನಂಶ್ರೀಯವರು ವಸ್ತುಧ್ವನಿಗೆ ನಿದರ್ಶನ ನೀಡುವಾಗ 'ಕಲ್ಕಿ' (ಕುವೆಂಪು) ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯ ಸಾಲನ್ನು ('ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಯ ನಿದ್ದೆ') ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸಾಲು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವೆಂಬುದು ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಹಾಗೂ ಆ ಸಾಲು ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಾಲಿನಿಂದ ಧ್ವನಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥ, ಯಾವುದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಲ್ಲದೆ, ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಎಂಬುದು ತೀನಂಶ್ರೀಯವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕವಿತೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಚಟುವಟಿಕೆ ಯಾಗುವುದು ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಸಂಕಥನ, ಹಲವು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣ ಸಾಲು–ಭಾಗಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದಲೇ ಕೂಡಿತ್ತು. ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಇಂಥ 'ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣ' ಭಾಗಗಳು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಆವೃತ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಆಯ್ಕೆಗಳಿಗೆ ಕನಿಷ್ಠ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನೂ ಒದಗಿಸದ ಕೃತಿಗಳು ಓದಿನಿಂದ, ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಮರೆಯಾಗುತ್ತ ನಡೆದಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಕವಿ-ಕೃತಿಗಳು ಮರಳಿ ಅವಗಾಹನೆಗೆ ಬರುವುದೇ ಕಡಿಮೆ. ಹೀಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಕಥನದಿಂದ ಕವಿ-ಕೃತಿ ಸಮುದಾಯ ನಾಪತ್ತೆಯಾಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರೆತ್ತಲು ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಧ್ವನಿತತ್ವವನ್ನು ತೀನಂಶ್ರೀಯವರು ವಿವರಿಸಿದ ರೀತಿ, ಹೇಗೆ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಷ್ಟೇ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ.

೨. ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದವರ್ಧನನು ಗುಣೀಭೂತ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದನಷ್ಟೆ. ಎಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದೊಡನೆ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವೂ ಪ್ರತೀತಗೊಂಡರೂ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಥವಾ ಉಪಾಧೇಯವಾಗಿ ತೋರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಗುಣೀಭೂತ ವ್ಯಂಗ್ಯ (=ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ ಗೌಣವಾಗುವುದು) ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಪ್ರಕಾರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬಲು ದೊಡ್ಡದು. ಉಪಮಾ, ರೂಪಕಾದಿ ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನೂ ಈ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಬಗೆಯೆಂದೇ ವಿವರಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾಹಿತಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಆಯ್ದುತೆಗೆದ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣ ಭಾಗಗಳು. ಉಕ್ತಿಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗುಣೀಭೂತ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ ಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ನೋಡೋಣ: ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಮಕ್ಕಳಿವರೇನಮ್ಮಾ?' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ 'ಸೂಲಗಳು ಮೂವತ್ತು ಮೂರು ಕೋಟಿ' ಎನ್ನುವ ಸಾಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಸೂಲಗಳು' ಪದ ರಚನೆಯು ಕನ್ನಡ ಉಪಭಾಷೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ - ಹಲವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಉಪಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ–ಇರುವ 'ಹೆರಿಗೆಗಳು' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದ ಜತೆಗೆ, 'ಶೂಲ'ಗಳು ಎಂಬ ರಚನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯದೊಡನೆ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಪ್ರತೀತಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದರೆ

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದು ಉಕ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹೊರತು, ಪ್ರತೀತವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. 'ಶೂಲ'ವೆಂಬ ಅರ್ಥ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಒಂದು ಹಂತ. ಆ ಅರ್ಥ ನಮಗೆ ಒದಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಕವಿಯ 'ಪದದ ಆಯ್ಕೆ'ಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ವಾಚ್ಯದ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಗುಣೀಭೂತ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ.

ಆನಂದವರ್ಧನನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಣೀಭೂತವ್ಯಂಗ್ಯದ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ವಾಚ್ಯವಿಶ್ರಾಂತವಾದ ಈ ಬಗೆಯನ್ನು ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯನೀಡುವ ಭರದಲ್ಲಿ, ಗುಣೀಭೂತ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುವುದನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದೆ. ತೀನಂಶ್ರೀ ಪ್ರಣೀತ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಧ್ವನಿಯ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ವಲಯವನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟರೂ ಅದೂ ಕೂಡ ಗುಣೀಭೂತ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯವಾದ ಕಾವ್ಯಾರ್ಥದ ಪರವಾಗಿ ನಿಂತ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲೇ ಕಾವ್ಯ ಸಂವಹನವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಠ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿತೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಒದಗಿಬಂತಾದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮಿತಿಯೊದಗಿತು. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೀಗ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಕಥನವನ್ನ ಅವಲಂಬಿಸದೇ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು.

೩. ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಮರೆತಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆನಂದವರ್ಧನ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವುದೇನನ್ನು? ದೃಶ್ಯಕೃತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡನೆಯಾದ ರಸಾನುಭವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು, ಶ್ರವ್ಯಕಾವ್ಯಗಳ (ಓದುಗಬ್ಬಗಳ) ನೆಲೆಗೆ ತರಲೆಂದೇ ಧ್ವನಿತತ್ವವನ್ನು ಆತ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು. ಇಂಥ ಯತ್ನ ಮಾಡಲು, ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿದ್ದ ಆತನಿಗೆ ಒದಗಿಬಂದಿದ್ದ ಕಾರಣಗಳು ಹಲವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆತನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕೃತಿ-ದೃಶ್ಯಕೃತಿಗಳೂ ಕೂಡ ಆತನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಓದುಗಬ್ಬಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿದ್ದುದೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿರಲು ಸಾಕು. ಏನೇ ಇರಲಿ ರಸಾನುಭವವು ಸಂವಹನದ ಮೂಲಕವೇ ಲಭಿಸುವಂಥದು. ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವವೂ('ರಸ-ಧ್ವನಿ'ಎಂಬ ಜೋಡುಪದ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ) ಈ ಪೂರ್ವಶರತ್ತನ್ನು ಮೀರುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಮರೆತರೆ ಆಗ ಧ್ವನಿಯೆಂಬುದು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ ದೊರಕಿಸಿಕೊಂಡ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಕಥನವು ಇದೇ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಡೆಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಂವಹನ ಮೂಲವಾದ ವಿವೇಚನೆ ಹಿಂದೆ ಸರಿದುಬಿಟ್ಟಿತು.

ಆನಂದವರ್ಧನ ಮತ್ತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತರು ಓದುಗಬ್ಬ (=ಹಾಡುಗಬ್ಬ)ಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ, ಧ್ವನಿಯು 'ತಟ್ಟನೆ ಪ್ರತೀತಿ' ಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದು 'ಅರ್ಥ'ವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೇವಲ ಔಪಚಾರಿಕ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು

'ಭಾವ'ವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಭಾವ'ವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಜನ್ಯ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಫಲ್ಯವಿರುವುದು ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ನೆಲೆಯನ್ನ ಗೌಣಗೊಳಿಸಿತು. ಜತೆಗೆ ಭಾವೋದ್ದೀಪಕತೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಬೆಳೆಯಿತು.

೪. ಈ ವಿಪರ್ಯಯಕ್ಕೆ ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮಿತಿಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಅಂಥ ಒಂದೆರಡು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಮೊದಲನೆಯದು ಇಡೀ ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಪ್ರಬಂಧಧ್ವನಿಯ ಬಗೆಗೆ ಇದೆ. ಧ್ವನಿಕಾರರು ವ್ಯಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಕಾಲಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರವೇ 'ಓದುಗ'ನಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಬಾರದೆಂದೂ ಆಗಲೇ ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಠಕಾವ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಿದರಷ್ಟೆ. ಈ ಅಸಂಲಕ್ಷ್ಯಕ್ರಮ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಇಗೋ ಈಗ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಗೋಚರವಾಯಿತು, ಇಗೋ ಈಗ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ ಗೋಚರವಾಯಿತು-ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೇಳಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಒಮ್ಮಗೇ ಎಂಬಂತೆ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಹಾಗೆ ಪ್ರತೀತವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಓದುಗಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಇದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಓದುವಿಕೆ ಅಖಂಡವಾಗಿ, ಅನಿರತವಾಗಿ ಇರುವುದು ಅಶಕ್ಯ. ಕ್ರಮಾನುಗತವಾದ ಓದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ದೀರ್ಘ ಕಥಾನಕವನ್ನು ಹಲವು ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಓದುತ್ತೇವೆ. ವಾಚನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನ ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ತುದಿಯಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಒಂದೇ ಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಪಠಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ವಾಚಕರು ಎಡೆಬಿಡದೆ-ಮರೆವು, ನಿದ್ರೆ, ಆಲಸ್ಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಹೇಗೆ ವಾದಿಸುವುದು? ಇದು ನೋಡುಗಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ. ಕ್ರಮಾನುಗತವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುಗರು ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಅಂಥ ಕೃತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ. ಕೃತಿಗಳ 'ಮಂಡನೆ-ಪರಿಭಾವನೆ'ಗೆ ಇರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಕ್ಲುಪ್ತ ಕಾಲಾವಧಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥಗಳು 'ಏಕ ಸಮಯ'ದಲ್ಲೆಂಬಂತೆ ಪ್ರತೀತವಾಗಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಪ್ರಬಂಧ ಧ್ವನಿ ಎಂಬುದೂ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ಓದುಗಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ, ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಸಂವಹನ ಕ್ರಮವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ(ಗಳು) ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದು, ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ(ಗಳು) ತಿಳಿಯುವುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕಾಲದ ಅಂತರವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ದೀರ್ಘ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಂತೂ ಈ ಅಂತರ ಮತ್ತಷ್ಟು ದೀರ್ಘ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂಥ ರಚನೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸಂಲಕ್ಷ್ಯ ಕ್ರಮ ಧ್ವನಿಯೆಂಬುವುದು ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಥವಾಅಂಥ ಧ್ವನಿಯೊಂದರ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ಯತ್ನವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತದೆ.

೫. ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮಿತಿ : ದೃಶ್ಯಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಒಂದು ಅಂಗ. ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥದ ಭಾಷಾತೀತವಾದ ನೆಲೆಗೆ ಕೃತಿಯ ಮಂಡನೆಯಲ್ಲೇ ನೆರವಾಗುವ ಭಾಷೇತರ ಅಂಗಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾಟಕವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತು ಒಂದು ನೆಲೆ. ಅಭಿನಯದ ಉಳಿದ ನೆಲೆಗಳು (ಸಾತ್ತ್ವಿಕ, ಆಹಾರ್ಯ, ಆಂಗಿಕ) ಭಾಷೇತರವಾದವು. ನಾಟಕದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ

ಭಾಷಾತೀತವಾದ ಅನುಭವಗಳು ಪ್ರತೀತವಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಭಾಷೇತರ ಸಂಗತಿಗಳಿರುವುದು ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿರುವುದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ (ಇದು ಭಾಷಿಕ ವೆನ್ನೋಣ)ದ ಜತೆಗೆ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ ಪ್ರತೀತವಾಗಲು ಅವಕಾಶಗಳು ದೃಶ್ಯಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ.

ಇನ್ನು ಓದುಗಬ್ಬಗಳ ಮಾತಿಗೆ ಬರೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯೇ ಸರ್ವಸ್ವ, ಭಾಷೇತರವಾದುದೂ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬೇಕು. ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದೆಲ್ಲವೂ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಒದಗಬೇಕು. ಆನಂದವರ್ಧನನಿಗೆ ವಾಚಿಕ ಸರ್ವಸ್ವವಾದ ಓದುಗಬ್ಬಗಳ ಈ ಲಕ್ಷಣದ ಅರಿವು ಇದ್ದಿತು. ಆದರೂ ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವದ ಮಂಡನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು, ಮಿತಿಯೆಂಬಂತೆ ಆತ ಪರಿಗಣಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಲಕ್ಷ್ಯಪದ್ಯ ನಾಲ್ಕುಬಾರಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿದೆ. 'ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಬಳಿ ದೇವರ್ಷಿಯು ತನ್ನ ಮದುವೆಯ ಮಾತನ್ನು ಆಡುವುದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಪಾರ್ವತಿಯು ಅವನತಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿಂತು (ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ) ತಾವರೆಯ ಹೂವಿನ ದಳಗಳನ್ನು ಎಣಿಸಿದಳು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಪದ್ಯವಿದು. ಆನಂದವರ್ಧನ ಇದನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಚನಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ತೊಡಕನ್ನು ಅರಿಯಲು ಇದು ಉಪಯುಕ್ತ ಸುಳಿವುಗಳನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲುದು.

ಇಲ್ಲಿ ಲಜ್ಜೆ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ (=ಭಾವ). ಆದರೆ ಆನಂದವರ್ಧನನ ಗಮನವೆಲ್ಲ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿರುವ 'ತಾವರೆಯ ದಳಗಳನ್ನು ಎಣಿಸುವ' ಮತ್ತು 'ಅವನತ ಮುಖಿಯಾಗಿರುವ' ವರ್ಣನೆಗಳ ಮೇಲೇ ಇದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥಪ್ರತೀತಿಗೆ ನೆರವಾಗುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯದು (=ಅವನತಮುಖಿ) ಲಜ್ಜೆಯ ಭಂಗಿಯನ್ನು ವಾಚ್ಯವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆ (=ಅಂಸಲಕ್ಷ್ಯಕ್ರಮಧ್ವನಿ)ಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಆನಂದವರ್ಧನನ ತರ್ಕ. ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಸಂಗ ದೃಶ್ಯಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಏನಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. 'ತಲೆಬಾಗಿನಿಲ್ಲುವುದು' ಮತ್ತು 'ತಾವರೆಯ ದಳಗಳನ್ನ ಎಣಿಸುವುದು' ವಾಚಿಕಾಭಿನಯದ ಭಾಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಆಂಗಿಕದ ಭಾಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಭಾಷೇತರವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ. ಹಾಗಾಗಿ ಆ ಆಂಗಿಕಗಳಿಂದ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಲಜ್ಜೆ(ಯ ಭಾವ) ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದು ಸಹಜವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಚಿಕರೇ ಸರ್ವಸ್ವವಾದ ಓದುಗಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತೀತಿಯು ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ಮೇಲಿನ ನಿದರ್ಶನ ಕೊಂಚ ದೀರ್ಘವಾಯಿತಾದರೂ ಓದುಗಬ್ಬಗಳ ಪ್ರಕಾರವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಓದುಗಬ್ಬಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಓದುಗಬ್ಬಗಳು ನೋಡುಗಬ್ಬಗಳಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಅರಿತರೂ, ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಮಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಗೊಳ್ಳುವ ತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಈ ಸಂಗತಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು

ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ.

೬. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಈ ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮಗಳು ಹಲವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ 'ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಾಟಕೀಯತೆ'ಯನ್ನು ದೇಶೀಯ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು ಒಂದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯಕಾವ್ಯಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ 'ಕೊರಗಿ'ಗೆ ಉತ್ತರವೆಂಬಂತೆ ಓದುಗಬ್ಬಗಳಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾದ 'ನಾಟಕೀಯತೆ'ಯನ್ನು ಕಾಣಲು, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಕಥನ ಯತ್ನಿಸಿತು. ಪ್ರಸಂಗ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನಾಟಕೀಯತೆಯ ಜತೆಗೆ ಪಾತ್ರಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ, ನಿರ್ವಹಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ಸಂದರ್ಭಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ 'ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ' ಗುಣವನ್ನು ಶೋಧಿಸತೊಡಗಿದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶಾವ್ಯಾಪಾರದ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ನೋಡುಗಬ್ಬಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಲಭಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಭಾಷೇತರ ನೆಲೆಯ ಪೂರಕ (ಅಥವಾ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಧಾನ) ಅಂಶಗಳು, ಓದುಗಬ್ಬಗಳಿಗೆ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ದೊರಕುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಇದು ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಓದುಗಬ್ಬದ ಮುಖ್ಯ ಮಿತಿಯೆಂದಾದರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ದೇಶೀಕಾವ್ಯಗಳ ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೇ ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನೆ ಎಂಬಂತೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಚಂಪೂ ಕೃತಿಗಳನ್ನು, ನಡುಗನ್ನಡದ ದೇಶೀ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು, ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಪಾತ್ರಗಳ ಆಂಗಿಕವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ 'ತಂತ್ರ' ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಆಂಗಿಕಗಳು ಕವಿಯು ಪಾತ್ರಗಳ, ಸಂದರ್ಭದ ನಾಟಕೀಯ ಮಂಡನೆಗೆ ಬಳಸಿದ ಪರಿಕರಗಳೆಂದು ಹೇಳೋಣ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಂತೂ ಇಂಥ ಆಂಗಿಕ ಮಾಧ್ಯಮದ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನೇ ಆ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಧ್ವನಿ ತತ್ತ್ವದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಭಂಗಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಬಣ್ಣಿಸುವುದು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕೊರಳಸೆರೆ ಹಿಗ್ಗಿದವು' ಎಂದು ಕವಿ ಹೇಳಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರದ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನ ವಾಚ್ಯಗೊಳಿಸಿ ದಂತಾಯ್ತು ಎಂದು ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವಕಾರರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವದ ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ದೇಶೀಕಾವ್ಯಗಳನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

೭. ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಧ್ವನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಂಥ ಭಾಷೆಯ ಪದಕೋಶದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನೋಡೋಣ. ನಾಮಪದಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದಗಳ ಬಾಹುಳ್ಯ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಭಾನು, ಆದಿತ್ಯ, ತರಣಿ, ರವಿ, ಮಾರ್ತಾಂಡ, ದಿನಪ ಮುಂತಾಗಿ ಹತ್ತಾರು (ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ನೂರಾರು) ಪದಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೂರ್ಯನ ಬೇರೆಬೇರೆ 'ಲಕ್ಷಣ'ಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಈ ಯಾವ ಪದ ಬಳಸಿದರೂ 'ಪ್ರತೀತ'ವಾಗುವುದು ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಇಂಥ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವುಳ್ಳ ರಚನೆಗಳು ಕೆಲವು

ಮಿತಿಗಳಲ್ಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಾದ ಧ್ವನಿಯ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ತೋರದು. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಭಾಷೆಯ ಈ ಬಗೆಯ ಸಮೃದ್ಧಿಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಮಿತಿಯನ್ನು ಒಡ್ಡುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಕಾರಣಗಳಿವೆ.

ಆದರೆ ದೇಶೀಯ ಭಾಷೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗದು. ಈ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪದಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹುಳ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸವಲತ್ತು. ಅದರಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡದಂಥ ಭಾಷೆ ತನ್ನ ಈ 'ಕೊರತೆ'ಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು, ಸಂಸ್ಕೃತವೇ ಮೊದಲಾಗಿ ಹಲವಾರು ಮೂಲಗಳಿಂದ ಸಾವಿರಾರು ಪದಗಳನ್ನ ಪದರಚನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಇಂಥ ನುಡಿಬೆರಕೆಯ ರಚನೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗೆ ಹೇಗೆ ಒದಗಿಬಂದಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ, ನೂರಾರು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಡಬಹುದು. ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವವು ನುಡಿಬೆರಕೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶಗಳಿರಲು ಪ್ರಾಕೃತದಿಂದ ಆನಂದವರ್ಧನ ಲಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದರೂ ಅವು ನುಡಿಬೆರಕೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಂಥ ಭಾಷೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ನುಡಿಬೆರಕೆಯ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ, ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಸಾಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅಥವಾ ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಈ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲೆಂದು ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಈ ಎರಡು ವಲಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲು ಅವಕಾಶಗಳು ಉಳಿದಿವೆಯೆಂದು ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ

ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಈಗ ಇನ್ನಿಲ್ಲದ ಆಸಕ್ತಿ ಮೂಡಿದೆ. ಈ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೇ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ-ಬೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಯಾರನ್ನೂ ಕಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ನಾಡು-ಜನ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುವು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧೀನ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ರಾಜನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಭೂಭಾಗಗಳು ಹಾಗೂ ಜನ ಅವನ ವಶಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದವು/ರು. ಇಲ್ಲವೆ ಕಳಚಿಹೋಗುತ್ತಿದ್ದವು/ರು. ರಾಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ ಯಾವುದಿರುತ್ತಿದೆಯೋ ಅವು ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ರಾಜನಂತೆ ಅವು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಅನುಸರಣಯೋಗ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಹ್ಯ ಎನಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನ ಹಾಗೂ ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಬಾಯಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪುರಾಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದು ವಸಾಹತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿತ್ತು - ಈ ಎರಡೂ ಆಡಳಿತ ವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು; ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲ. ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ 'ಬದುಕು' ಎನಿಸಿದರೆ, ಇತರರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ 'ಬಳಕೆ' ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು.

ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಥರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಸ್ವದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಇವು ಆಳುವವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲ; ಬದುಕುವವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬಹಳ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆ, ಜನಾಂಗಗಳ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುವಿಕೆ, ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಆವಿಷ್ಕಾರ, ನಡತೆಗಳ ಪರಿಷ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ದೃಢವಾಗಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಂಥ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವದೇಶೀ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಇಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದೆ. ಸುಸಂಸ್ಕೃತವೆನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಒಂದು ಸರಳ ಅಖಂಡತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಸುಸಂಸ್ಕೃತವೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು, ಜಾತಿ/ವರ್ಗ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು. ಅದು ತನ್ನ ಬದುಕುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಾಗಿ ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ನೆಲಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೊಡನೆ ಪೌರಾಣಿಕವೋ ಅಥವಾ ಭಾವನಾತ್ಮಕವೋ ಆದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುದುರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ದೊಡ್ಡ ಶೋಷಣೆ ಎನ್ನಬಹುದಾದರೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗೋ ಇಂಥದೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ಮಾಡಿವೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಜಾತಿ ಯಜಮಾನನ ಕೈಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಈಗ ಭಾರತ ಸರಕಾರವೆಂಬ

ಕೇಂದ್ರಾಡಳಿತದ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇದು ಹುಸಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ನಮಗೆ ಅನಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಬಹುವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿರುವ, ಅದರೊಳಗೆ ನಾನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಸಮ್ಮಿಳಿತವಾಗಿರುವ ಕಡೆ ಇದು ಸಹಜವೆಂಬಂತಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವಾಗಲೇ ದೇಶಾಡಳಿತಗಾರರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನೋಡುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ.

ನಿಜವಾದ ದೇಶೀ ಅಥವಾ ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ-ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬದುಕನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದು, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಉಳಿದುಬಂದಿರುವ ಜನಪದಗಳು ಅಥವಾ ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇವು ಭಾಷಾ ಜನಪದಗಳು ಅಥವಾ ಭಾಷಾಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಭಾಷಾ ಜನಪದಗಳು ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಭಾಷೆ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಇತರ ಸಮಾಜಗಳೊಡನೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಬಹಳ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸ್ವದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಇವು ತಮ್ಮ ಅಂತರ್ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಒಡನಾಟಮಾಡಿ ಉಳಿದಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಉಳಿಯುವಿಕೆಗೆ ಅವಕ್ಕಿರುವ ಮೊದಲ ಸಮರ್ಥನೆ, ಅವುಗಳ ಭಾಷೆ. ಅವುಗಳ ಒಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ಭಾಷೆ. ತಮಿಳುನಾಡು ಎಂಬ ರಾಜ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನೇರವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ, ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶ, ಕೇರಳ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಗಳೆಂಬ ಹೆಸರುಗಳು ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಉಳಿವಿನ ಬಂಧ, ಭಾಷೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಇರುವ ಎಲ್ಲ ಆಶಯಗಳಿಗೂ ಎದ್ದುಕಾಣುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಭಾಷೆಯಂಥ ಆಶಯ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ, ಎತ್ತರಿಸಿ ಹೇಳುವ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಇತರ ಭಾಷೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಅವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿಂತು ಸರ್ವಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾರದ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಈ ದೊಡ್ಡ ಭಾಷಾಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾಗದ ಯಾವುದೇ ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಈ ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ವಾದವಲ್ಲ; ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮರ್ಥನೆ. ತಿಳಿಯದ ಮೂಢರು 'ಭಾಷಾ ಪ್ರಾಂತಗಳು, ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅಪಾಯಕಾರಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಾಪಾರಿಗೂ ಇಂಥವುಗಳು ಕಲ್ಲು-ಮುಳ್ಳು-ಹಳ್ಳಗಳೆಂಬ ತೊಡಕುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡಹೊರಡುವ ಇವರನ್ನು ಅನನ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಈ ಸಹಜತೆ ಆ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿಗೆ ಅಸಹಜತೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಭಾಷಾಭಿಮಾನ ಅಥವಾ ಭಾಷಾ ಅಂಧಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷಾಭಿಮಾನ ಎಂಬುದು ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದುದು ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಭಯದಿಂದ ಬಂದ ಒಂದು ರಕ್ಷಣಾ ತಂತ್ರ. ಭಾಷಾ ವ್ಯಾಮೋಹ ಎಂಬುದು ಇದ್ದರೆ ಅದು ಭಾಷೆಯ ಮಾತೃತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸ್ವಭಾವ. ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳ ಮಾತೃತ್ವವನ್ನು ಬಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತಕನಿಗೆ ಇದೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಮಗುವಿನ ಮನಸ್ಸಿದೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮಗು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಇತರರ ತಾಯಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತ ಹೋದಹಾಗೆ, ಬೇರೆ ತಾಯಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅಖಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಆಶಯಗಳೂ, ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಆಶಯಗಳೂ, ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಂಥದೊಂದು ಅಖಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅದು ಕನ್ನಡ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬದುಕುವ ಮೂಲಕ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಳುವವರ ಮೂಲಕ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುವವರ ಮೂಲಕ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ. ಇದು ಆರ್ಯರು ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೊದಲೂ ಇತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬರುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೊದಲೂ ಇತ್ತು ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಇದು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆ ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ 'ಇದು ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾಕಾಗಲಿಲ್ಲ?' ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಮರುಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಿ. ಅನನ್ಯತೆ (identity)ಗಳು ನನ್ನ-ನಿಮ್ಮನ್ನು ಕೇಳಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಭೌತ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮೂಲ ವಸ್ತುಗಳ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿ, ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಸಂಯುಕ್ತ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಒತ್ತಡಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನಿ ಅಥವ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಎನ್ನಿ: ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದಂತೂ ನಿಜ. ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿರುವ ಸತ್ಯ ಇಷ್ಟೆ: ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಜದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅಳಿದುಹೋಗಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಈ ಬಗೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಹಾಗೂ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಬಾಳಿಕೆ ಗುಣ ಇದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇದು ಈಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ.

ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದಾಖಲೆ ಏನು? ದಾಖಲೆ ಕೇಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅನುಮಾನದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ತಾನು ಇತರರನ್ನು ಮಾಮೂಲಾಗಿ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ

ಇಲ್ಲ; ಇರಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ದಾಖಲೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಕ್ಷರ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಬಂದುದು. ಇದು ಸಮಾಜದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಚಿಕ್ಕ ಅವಧಿ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಲಕ್ಷಾಂತರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಈ ಭೂಮಿ ಇದೆ. ಈ ಜನ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಇದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಈ ಭೂಮಿಯನ್ನು, ಆಕಾಶವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇರುವ ನಿಜವಾದ ದಾಖಲೆ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಅಕ್ಷರ ಅಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದು ಇರುವ ರೀತಿ. ಬರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಜವಾದ ದಾಖಲೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಮೆರಿಕದವರು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅದೇ ಅವರ ನಿಚ್ಚಳವಾದ ದಾಖಲೆಯೆ? ಅವರು ಅಮೆರಿಕದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಿದರು, ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಳೀಯರು, ನೀಗ್ರೋಗಳು ಮಾಡಿದ ತ್ಯಾಗ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆಯೆ? ಆದರೆ, ಅವರು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದಾಖಲೆಯ ವಿಷಯವೂ ಅಷ್ಟೆ. ಕನ್ನಡಿಗರು ಸಜ್ಜನರು; ದಾಳಿಕೋರರಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಗರು ಮೃದು ಭಾಷಿಗಳು; ಮೇಲೆ ಬೀಳುವವರಲ್ಲ, ಕನ್ನಡಿಗರು ಸಹಿಷ್ಣುಗಳು; ಎದ್ದು ಯಾರನ್ನೂ- ಕನಿಷ್ಠ ಒಂದು ನಾಯಿಯನ್ನೂ- ಹೆದರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಕನ್ನಡಿಗರು ಅಲ್ಪತೃಪ್ತರು; ಅವರಿಗೆ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಗಳೆಂಬುವು ಇಲ್ಲ, ಕನ್ನಡಿಗರು ಸ್ಥಿತವಾಸಿಗಳು; ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಕನ್ನಡಿಗರು ಮೇಧಾವಿಗಳು; ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವವರು- ಇಂಥದೆಲ್ಲ ಸ್ವಭಾವ ಮಾದರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಕೇಳುವಾಗ, ಇದರ ಹಿಂದೆ ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ವಿವಿಧ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಆಗಿರುವುದರ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಇವು ಹೊಗಳಿಕೆಗಳೂ ಅಲ್ಲ; ಬೈಗುಳಗಳೂ ಅಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಈಗ ನಾವಿರುವುದೇ ದಾಖಲೆ. ಈ ದಾಖಲೆ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜಾನಪದ. ಅವರ ನಂಬಿಕೆ, ನಡವಳಿಕೆ, ವಿಚಾರ-ಆಚಾರ, ಪದ್ಧತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಪ್ರತಿಉತ್ಪತ್ತಿ, ಉಪಉತ್ಪತ್ತಿಗಳಾದ ಇನ್ನಿತರ ಅಂಶಗಳು. ಇವು ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ, ಸಾಕು. ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ, ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಹಾಗು ಮತ್ತಿತರ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡನಾಡು ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತಿರುವ ಶಾಸನಗಳು ಸಮರ್ಥ ದಾಖಲೆ ಒದಗಿಸಿವೆ. ಈ ನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಹೋದ ರಾಜರು, ವೀರರು, ಮೇಧಾವಿಗಳು, ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ದೊಡ್ಡ ಮೊತ್ತ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಹಣೆಬರಹವನ್ನು ಬರೆದಿಟ್ಟಿರುವ ಹಾಗೆ ಇದೆ. ಒಂದು ಆದಿವಾಸಿ ಗುಂಪಿನ ಹಾಗೆ ಅಸಮಕಾಲೀನವಾಗದೆ ಸದಾ ಸಮಕಾಲೀನವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುವ ಶಕ್ತಿ-ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ-ಸಾಮಾಜಿಕ-ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಾಧನೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ. ಮತ್ತೇನು ಬೇಕು?

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಇರುವ ದೊಡ್ಡ ಆಸ್ತಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ-ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಗ ಇದ್ದ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕನ್ನಡ ಜನ, ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಇದ್ದ

ಛಂದೋರೂಪಗಳು- ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬರಹದ ಪ್ರಥಮ ಮಾಹಿತಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬಲ್ಲವನು. ತಾನು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಹಳ ಪರಾಕ್ರಮ ತೋರಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪಂಪನನ್ನು ಕಾಡಿದ್ದು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜನ. ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಕೇಸರಿ ಎಂಬ ಸಾಮಂತ ನಾಯಕನಾದರೆ, ಕರ್ಣನಂತಹ ಅವಕಾಶ ವಂಚಿತ ಪ್ರತಿನಾಯಕ. ಅವನೇ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ನಾಯಕ. ಒಂದೇ ಚಿತ್ತದಿಂದ ನೆನೆಯುವುದಾದರೆ ಕರ್ಣನನ್ನು ನೆನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಪಂಪ. ರಾಜಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕನ್ನಡ-ಕನ್ನಡಿಗನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಪಂಪ ಕರ್ಣನಲ್ಲಿ ಕಡೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಮತ. ಇದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೂ ತನ್ನ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪಂಪ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ದೇಶೀ-ಮಾರ್ಗ ಭಾಷಾ ಚಿಂತನೆ, ಭಾಷಾ ಚಿಂತನೆಯೂ ಹೌದು, ದೇಶೀ-ಶಿಷ್ಟ ಜನಪದಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಯೂ ಹೌದು.

ಜೈನರು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ ಜೈನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು ಅಷ್ಟೆ. ಜನ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಬರಹವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಕೂಡ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಲಯವನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಸೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ 'ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆ' ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ.

ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಡನೆ ಘರ್ಷಿಸಿದ್ದೆ ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಇಂಥ ಎರಡು ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಒಂದು, ವಚನ ಚಳವಳಿ. ಎರಡು, ಹರಿದಾಸ ಚಳವಳಿ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳವು. ವಚನ ಚಳವಳಿಗೆ ಇರುವ ಮಹತ್ವ ಅದು ಹೊಸ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಹೊಸ ಬದುಕಿನ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದರಿಂದ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದರಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಮೇಲೆ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಾತ್ಮಕ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮೊದಲ ಚಳವಳಿ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಜನಪದ ಚಳವಳಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಡೀ ವಚನ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಸ್ವಭಾವದ್ದು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲ ಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಎದುರಿಸಿರುವುದು ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ. ನನಗನ್ನಿಸುವ ಹಾಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದವುಗಳೆಂದರೆ, ವಚನ ಹಾಗೂ ಹರಿದಾಸ ಚಳವಳಿಗಳು. ಹರಿದಾಸರ ನಡೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಒಳಿತು. ವಚನ ಚಳವಳಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ನೆಲೆ ಹರಿದಾಸ ಚಳವಳಿಗೆ ಇಲ್ಲ.

ಮತ್ತೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ ನಡೆದದ್ದು ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ. ಕನ್ನಡದ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಈ ಸಮರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದುವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಕೂಡ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಬರೆಯುತ್ತ

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ''ಜಯ ಭಾರತ ಜನನಿಯ ತನುಜಾತೆ ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ'' ಎಂದು ಕುವೆಂಪು ಹಾಡುವಾಗ ಎರಡು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಒಂದು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ. ಇದು ಉಗ್ರ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. 'ನಡೆ ಮುಂದೆ ನಡೆ ಮುಂದೆ ನುಗ್ಗಿ ನಡೆ ಮುಂದೆ' ಎನ್ನುವಂಥದ್ದು. ಎರಡನೆಯದು, ಭಾರತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಆದರೆ ಒಳನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ ಕರ್ನಾಟಕ-ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಅಡಿಗರು 'ಕಟ್ಟುವೆವು ನಾವು' ಎನ್ನುತ್ತ ಇದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಟ್ಟು-ತೆಗೆದುಕೊಂಡವರು. ಅವರ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಬಗೆಯೇ ಬೇರೆ. ಅದೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ರೀತಿ. ನೂರಾರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಬರಹಗಾರರು, ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿಮಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಗತಿಪರ, ನವ್ಯ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಾವೇಶದ ಕನ್ನಡ ಬಲೂನು ಟುಸ್ ಎಂದು, ಬಹುಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ-ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರವಾಗದೆ, ಕನ್ನಡ ನೆಲದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡ ಜನತೆ ಮತ್ತು ಅವರ ನಿಜದ ಬದುಕು ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಜದ ಮುಖವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಹೋರಾಟಗಾರರ ಮೇಲೆ ಎಸೆದದ್ದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಕನ್ನಡದ ಬಗ್ಗೆ ಬಾಯಿಮಾತು ಆಡುತ್ತಿದ್ದವರ ಮಾತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇವರು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ಖಾಲಿ ಚೀಲಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಇವರ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಇವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಜನಪರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಅರಿವು ನೆರವಾಯಿತು. ಈಗ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಪರಿಸರ ಉಳಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂಬ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಶಿಖರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶಿಖರ ಉಳಿಯಲು ಪರಿಸರ ನಾಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶಿಖರವನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ.

ವಚನಗಳ ಹೊಸ ಓದು

ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ

ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜನ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಚನಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಇವನ್ನು ಧರ್ಮದ, ಶಾಸ್ತ್ರದ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಠ್ಯಗಳೆಂದು ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೂ ವಚನಗಳಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೂ ವಚನಗಳು ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಓದುವಿಕೆಗಳಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಈಗ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಸಾವಿರಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಎರಡು ಸಾವಿರದಷ್ಟಾದರೂ ರಚನೆಗಳು ಒಡ್ಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಪಾದನಗಳು, ನಾವು ಇಂದೂ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿ, ಚರ್ಚೆಮಾಡಬೇಕಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳಾಗಿ ನಮ್ಮ ಎದುರಿನಲ್ಲಿವೆ.

'ವಚನಗಳ ಹೊಸ ಓದುವಿಕೆ' ಅನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಯತ್ನ ವಚನಗಳ 'ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥ'ವನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಇದು ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕೆಲಸ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಇಂದು ವಚನಗಳನ್ನು ಓದುವ ನಾವು ವಚನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದವರಲ್ಲ. ಆಯಾ ವಚನಗಳನ್ನು ಅವರು ಅನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಸಂದರ್ಭವೂ ಈಗ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನದ ಅಂದಿನ ಅರ್ಥ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಊಹೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆದೀತೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥ ಆಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳು, ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ವಚನಕಾರನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನಾವೂ ಪಡೆಯುವುದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಹಾಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ದಕ್ಕಬಹುದಾದ ವಸ್ತು ಅಲ್ಲ.

ವಚನಗಳ ಹೊಸ ಓದುವಿಕೆ, ಅಂದಿನ ಕಾಲ ದೇಶ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ರಚಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾವು ಗತಕಾಲವನ್ನು ಪುನರ್‌ರಚಿಸುವುದಾದರೂ ಅಂಥ ಪುನರ್‌ರಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಕಾಲ, ದೇಶ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪುನರ್‌ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಎಂಟುನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಹಳೆಯದಾದ ಸಮಾಜದ ಪುನರ್‌ರಚನೆಯಿಂದ ಇಂದು ನಮಗಾಗುವ ಉಪಯೋಗವಾದರೂ ಏನು?

ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚಿಂತನೆಯ, ಈಗ ನಮ್ಮ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಕ್ರಮವೊಂದರೊಡನೆ ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗ್ಗೆ; ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಲವಾರು ಮೂಲ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಬಹುದಾದ ವಾಗ್ವಾದದ ಬೀಜಗಳನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, 'ಅಧಿಕಾರ' ಮತ್ತು 'ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ, ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆದರೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ ತತ್ವಗಳು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಇಂದು ನಾವು ಯಾವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾನ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆಯೋ, ಅವು ನಿಜವಾಗಿ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದವು ಎಂದು ಕೆಲವರಿಗಾದರೂ ಅನ್ನಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹಂಬಲವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪ, ಅಗತ್ಯ, ಅಳವಡಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚಿಂತನೆಯತ್ತ ಗಮನಸೆಳೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದೀತೆಂಬ ಹಂಬಲ, ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ.

ವಚನಗಳು ಕ್ಲೀಷೆಗಳಾಗಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಚನಗಳಂತೂ ಸದಾ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದು, ಅದರ ರೂಪ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾಗಿ, ಅದರ ಅರ್ಥದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುವುದೇ ಕಡಿಮೆ. ಅಥವ, ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ, ಆ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಂದಾಗಿ, ವಚನಗಳ ಅಂಗೀಕೃತ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರದೇ ಹೋಗುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆಂದು ಕರೆದರೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು, ಮರುಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ನಮ್ಮ ನಾಗರಿಕತೆ, ಸಮಾಜ, ಚಿಂತನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ವಿಸ್ತೃತ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಹೊಳೆದ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.

ಓದುವುದು ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆಯ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರು ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೋ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಲ್ಲದ ಓದುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ವಚನಕಾರರು ಕಟ್ಟಬಯಸಿದ ಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ, ಕೇವಲ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ರಚನೆಗಳ ಓದಿನ ಬಗ್ಗೆ, ಅವರ ತಿರಸ್ಕಾರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣವೆನ್ನುವುದೇ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆ. ಸಮಾಜ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೋ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೋ ಎನ್ನುವುದು ಚರ್ಚೆಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸಂಗತಿ. ಶಿಕ್ಷಣ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾದಾಗ, ಅದು ಬದಲಾವಣೆಗಿಂತ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಓದುವಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರು ಓದಿನ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ

ತಿರಸ್ಕಾರ, ಆ ಕಾಲದ ಅಂಗೀಕೃತ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಿರಸ್ಕಾರದ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತಮೂರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಓದಿನ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಸುಮಾರು ಆರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಓದಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಇದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರಾಗಿ ಮೂರು ಅಥವ ನಾಲ್ಕು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ತಾವು ಬಯಸುವ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದ್ದರೆ, ಉಳಿದವುಗಳಲ್ಲಿ ಓದಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಟೀಕೆ, ತಿರಸ್ಕಾರ, ನಿರಾಕರಣೆಗಳಿವೆ. ಈ ವಚನಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಹೊಸ ಕಲ್ಪನೆ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ್ದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಂಜರ ಬಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ಅಂಜದೆ ಓದುವ ಗಿಳಿಯೆ,
ಎಂದೆಂದೂ ಅಳಿಯನೆಂದು
ಗುಡಿಗಟ್ಟದೆಯಲ್ಲಾ ನಿನ್ನ ಮನದಲ್ಲಿ!
ಮಾಯಾಮಂಜರ ಕೊಲ್ಲುವಡೆ ನಿನ್ನ ಹಂಜರ ಕಾವುದೆ
ಕೂಡಲಸಂಗಮನಲ್ಲದೆ ?

ಕಾಣಬರುವ ಅರ್ಥ ಹೀಗಿದೆ: ಪಂಜರವು ಸದೃಢವಾದದ್ದೆಂದು ನಂಬಿ, ಅಂಜಿಕೆಯನ್ನು ತೊರೆದು, ಎಂದೆಂದೂ ಸಾವು ಬಾರದೆಂದು ಓದುವ ಗಿಣಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಗುಡಿಕಟ್ಟಿದೆ. ಮಾಯೆ-ಬೆಕ್ಕು ಕೊಲ್ಲುವಾಗ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮ ಕಾಪಾಡಬಲ್ಲನೇ ಹೊರತು ಪಂಜರವಲ್ಲ. ಪಂಜರವೆಂದರೆ ದೇಹ, ಗಿಣಿಯೆಂದರೆ ಜೀವ, ಬೆಕ್ಕು ಎಂದರೆ ಸಾವಿನ ಮಾಯೆ. ಕಾಪಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಕೂಡಲಸಂಗನಿಗೇ ಹೊರತು ದೇಹಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ.

ಹೊಳೆದ ಅರ್ಥ: ನಿಜ ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆಗಳ ಹೊಸವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಓದುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹೊಸದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಈ ವಚನ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಕಿಟಲ್‌ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಮಂಜರ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಈ ವಚನದ ಸಾಲನ್ನು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ನಿನ್ನ ಮನದಲ್ಲಿ ಮಾಯಮಂಜರ ಕೊಲುವಡೆ ನಿನ್ನ ಹಂಜರ ಕಾವುದೆ ಕೂಡಲಸಂಗಮನಲ್ಲದೆ?' ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಲನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿರುವುದು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾವು-ಬೆಕ್ಕು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬರುವುದಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೇ ಇರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪಂಜರ ಹೊರಗಿನ ಶತ್ರುಗಳಿಂದ ಗಿಣಿಯ ದೇಹಕ್ಕೆ ರಕ್ಷಣೆಕೊಡಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಗಿಣಿಯ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೇ ಇರುವ ಬೆಕ್ಕಿನಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಓದಿದಾಗ ಮಾಯೆ ಅನ್ನುವುದು ಹೊರಗಿರುವುದಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಧೋರಣೆ ಅನ್ನಿಸೀತು. ಸಾವನ್ನು ಮಾಯೆ-ಬೆಕ್ಕು ಅನ್ನುವುದು ಸಾವೇ ಮಾಯೆ ಅನ್ನುವುದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೆ? ಒಳಗೇ ಇರುವ ಸಾವಿನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾಯೆ. ಬದುಕು ನಿಜ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ವಚನ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೆ? ರಕ್ಷಣೆಯ ಬೇರೆ ಪಂಜರ ಕೂಡಲಸಂಗಮ. ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ರಕ್ಷಣೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಬಂಧನ, ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಶರಣಾಗತಿ ಬೇಕು.

ಓದುವುದು ಅಂದರೇನು? ಕಿಟಲ್‌ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಪಂಜರ ಮತ್ತು ಓದುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತಂದಿರುವುದು ಈ ವಚನವನ್ನು ಬೇರೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು

ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಜರ ಕೇವಲ ಶರೀರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಮಾಜವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಒಪ್ಪಿದ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಅಂಗೀಕೃತ ಜ್ಞಾನವನ್ನೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದುಕೊಂಡು 'ಅಂಜದ' ಇರಬಹುದು, ಪ್ರಶ್ನಿಸದೆ ಇರುವವರೆಗೆ ಅಂಜಿಕೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಯಾಕಾಲದ ಮಾನಸಿಕ ರಚನೆಗಳೇ ಶಾಶ್ವತ, ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೇ ಶಿಕ್ಷಣದ ಉದ್ದೇಶ. ಹಾಗೆ ಓದಿದ್ದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆಯೋ? ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಓದುಗಾರಿಕೆಯನ್ನೂ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಎದುರು ಬದಿರಾಗಿಸಿದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಓದುವುದೆಂದರೆ ಬರೆದದ್ದನ್ನು ಓದುವುದು, ಕೇಳಿದ್ದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದು, ಉಚ್ಚರಿಸುವುದು, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು, ಜ್ಞಾನದ ಶಾಖೆಗಳು ಅನ್ನುವ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ.

ಓದಿ ಮನದೊಳಗೆ ಗುಡಿಕಟ್ಟುವುದು ಎಂದರೇನು? ಗುಡಿಕಟ್ಟುವ ವಿವಿಧಾರ್ಥಗಳು: ಬಾವುಟಕಟ್ಟುವುದು, ವಸತಿಯ ಗುಂಪು ಕಟ್ಟುವುದು, ಒಂದು ವರ್ತುಲವನ್ನು ರಚಿಸುವುದು, ದೇವಾಲಯಕಟ್ಟುವುದು. ಓದಿ ಬಾವುಟ ಹಾರಿಸಿ, ಓದಿ ಓದಿನಮನೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು, ಓದಿನ ದೇವಾಲಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಓದಿನ ವರ್ತುಲ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಎಂದೆಂದೂ ಅಳಿಯೆ ಎಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಡ ಅನ್ನುವ ಮಾತು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಓದಿನ, ಶಿಕ್ಷಣದ ವಿರುದ್ಧಮಾಡಿರುವ ಟೀಕೆಯಾಗಿದೆ. ಓದುವುದಕ್ಕೂ ಬರಹಕ್ಕೂ, ಓದುವುದಕ್ಕೂ ನೆನಪಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬರಹ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ದಾಖಲೆಮಾಡಿ ಮುಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ದಾಟಿಸುವ ಒಂದು ವಿಧಾನ. ಓದುವಿಕೆ ನೆನಪನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಳತನ್ನು ಗಟ್ಟಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ಓದಿನಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದಷ್ಟೂ ಸಮಾಜ ಪಂಜರ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಟಾಗೂರರ ಒಂದು ನಾಟಕದ ಹೆಸರು ಪಂಜರಶಾಲೆ. ಓದಿಸಿ ಓದಿಸಿ ಸಮಾಜ ಒಪ್ಪಿದ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿಡುವ ರಾಜನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಆ ನಾಟಕ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಹಂಜರ ಅನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಸವಾಗುವಂತೆ ಮಂಜರ ಬಂದಿದೆ. ಮಾರ್ಜರ ಅನ್ನುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದದ ಛಾಯೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇಡೀ ವಚನ ಕೇವಲ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳನ್ನೆ ಬಳಸುತ್ತಾ ಕೊಲ್ಲುವ ಬೆಕ್ಕನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವುದು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಸಾಲನ್ನು ಒಡೆದ ರೀತಿ 'ನಿನ್ನ ಮನದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಮಂಜರ ಕೊಲುವಡೆ ನಿನ್ನ ಹಂಜರ ಕಾವುದೆ ಕೂಡಲಸಂಗಮನಲ್ಲದೆ?' ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಬೆಕ್ಕು ಎಂದೇ? ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಕೊಲೆಯೆಂದೇ?

'ನಿನ್ನ ಹಂಜರ ಕಾವುದೇ?' ನಿನ್ನನ್ನು ಹಂಜರ ಕಾವುದೇ ಎಂದೂ ಓದಬಹುದು, ನಿನ್ನ ಹಂಜರ ಎಂದರೆ ನಿನ್ನ ಓದಿನ ಹಂಜರ, ನಿನ್ನ ಸುತ್ತಲೂ ರಕ್ಷಣೆ ಇದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬೆಳೆಸಿರುವ ಹಂಜರ, ಆ ಆವರಣ ಕಲಿಸಿದ ಓದು. ಗಿಳಿ ತಾನು ಕಲಿತದ್ದನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ ಹಂಜರದ ರಕ್ಷೆ ಇದೆ ಅನ್ನುವುದು. ಓದುಗಾರಿಕೆಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡುವ ಆವರಣದ ಕಲ್ಪಿತ ರಕ್ಷೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಓದನ್ನು, ಇಂಥ ಕಲ್ಪಿತ ರಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹುಸಿಗೊಳಿಸುವಂತೆ ಬೆಕ್ಕು ಒಳಗೇ ಇದೆ, ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೇ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಕೊಲೆಯಾಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸುವ ಓದಲ್ಲ, ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿಜವಾಗಿರುವ ಕೂಡಲಸಂಗಮನ ರಕ್ಷೆ ಬೇಕು. ಬಸವಣ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ಬೆಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು

ಅನುಭವಕ್ಕೆ, ಆವರಣವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಓದಿಗಲ್ಲ. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಾವಿಲ್ಲ, ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಸಾವು ಮಾಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದೊಂದೂ ಇಲ್ಲದಂದು, ನಂದಿವಾಹನರಿಲ್ಲದಂದೂ,
ಹಿಂದೆ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಭುವನಂಗಳಿಲ್ಲದಂದು
ಅಂದಾರೂ ಲಿಂಗವ ಕಂಡವರೊಳರೆ?
ನಿರಂಥ ತಮವಿಲ್ಲದಂದು
ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗನಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನೊಬ್ಬನೆ ಉದಯವಾದ !
ಬಯಲು ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಿಂದನೊಬ್ಬ ಶರಣ.
ಆತನ ವಿದ್ಯಾಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಾತ ಬ್ರಹ್ಮ,
ಆತನ ಶಾಂತಿ ಸೈರಣೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಾತ ವಿಷ್ಣು
ಆತನ ಕೋಪ ಕ್ರೋಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಾತ ರುದ್ರ,
ಈ ಮೂವರ ಪೀಠವಂತಿರಲಿ,
ಆ ಶರಣನರಿದು ಶರಣೆನುತಿದ್ದೆನು, ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಮದೇವಾ.[1]

ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕುರಿತು ಇತರ ವಚನಕಾರರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕುರಿತವು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬಸವ ಎಂಬ ಪದ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.

ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪಿಂಡಜ್ಞಾನಸ್ಥಲದ ವಚನಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿರುವ ವಚನಗಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಉಗಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲಮನೂ ಸುಮಾರಾಗಿ ಇಂಥದೇ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ಓದಿಕೊಂಡಾಗ ವಚನಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪಿಂಡಜ್ಞಾನಸ್ಥಲದ ವಚನಗಳು, ವಚನ ಚಿಂತನೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಕಾಸದ ಆರಂಭದ ಹಂತದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

ಇಂಥ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಬಸವ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಓದುವಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ, ಮತೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಸವನನ್ನು ಅವನ ಸಮಕಾಲೀನರು ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಉತ್ತುಂಗ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು, ಅದಕ್ಕೂ ಅವನು ನಿಜವಾಗಿ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೊದಲಿಗೇ ಇದ್ದವನೆಂದು ಅಕ್ಷರಶಃ ಅರ್ಥೈಸುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದೆಯಲ್ಲವೇ?

ವಚನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವಚನಗಳು ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ವಿವರಿಸಲು ಬಯಸುವ ವಚನ; ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೊಸವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ವಚನ; ವಚನ ೩ರಲ್ಲಿ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ್ದೇ ಹೊರತು ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿ,ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಲಯಕರ್ತರಲ್ಲ ಎಂಬ

ಘೋಷಣೆ ಇದೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯಾಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೆ, ವಿಷ್ಣು ಶಾಂತಿ ಸೈರಣೆಗಳಿಗೆ, ಮತ್ತು ರುದ್ರ ಕೋಪ ಕ್ರೋಧಗಳಿಗೆ, ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ವಿವಿಧ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅಥವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಶರಣ ಎಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಶರಣ ಎನ್ನುವುದು ತಾವು ಕಟ್ಟಬಯಸುವ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೂ ಹೌದು, ವಿಕಸಿತ ಬಿಡಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅರಿಯ ಬೇಕಾದದ್ದು ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನಲ್ಲ, ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಶರಣನನ್ನು ಅನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಈ ರೀತಿಯ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ವಾದದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ, ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಸಂಕೇತ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಇಂಥ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮೂಡಿದ್ದು ಬಹುಶಃ ವಚನ ಯುಗದಲ್ಲಿಯೇ. ಇಂಥ ಮನುಷ್ಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ, ಮನುಷ್ಯ ವಿಕಾಸದ ಸಂಕೇತವೆಂಬಂತೆ ಬಸವಣ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ವಚನಗಳೊಡನೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಿ:

ಸಮುದ್ರ ಘನವೆಂಬೆನೆ
ಧರೆಯಮೇಲಡಗಿತ್ತು
ಧರೆ ಘನವೆಂಬೆನೆ
ನಾಗೇಂದ್ರನ ಫಣಾಮಣಿಯ ಮೇಲಡಗಿತ್ತು
ನಾಗೇಂದ್ರನ ಘನವೆಂಬೆನೆ
ಪಾರ್ವತಿಯ ಕಿಱುಗುಣಿಕೆಯ ಮುದ್ರೆಯಾಯಿತ್ತು
ಅಂತಹ ಪಾರ್ವತಿಯ ಘನವೆಂಬೆನೆ
ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅರ್ಧಾಂಗಿಯಾದಳು
ಅಂತ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಘನವೆಂಬೆನೆ
ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರ
ಮನದ ಮೊನೆಯ ಮೇಲಡಗಿದನು [೯]

ಶರಣನ ಮನದ ಮೊನೆಯ ಮಹತ್ವ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಶರಣನಾದ ಮನಸ್ಸು ಎಂದಿಗೂ ಅಲ್ಪವಲ್ಲ, ದುರ್ಬಲವಲ್ಲ. ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಘನವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಆ ಮನದ ಮೊನೆಯ ಮೇಲಡಗಿದೆ ಎಂಬ ಇದೇ ಅರ್ಥದ ಹಲವಾರು ವಚನಗಳಿವೆ ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿ. 'ಜಗದಗಲ, ಮುಗಿಲಗಲ' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ವಚನವೂ ಇದೇ ಬಗೆಯದು. ಇಂಥ ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ದೇವರ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಅಚ್ಚರಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನೇ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಅಚ್ಚರಿ.

ಕರಿ ಘನ ಅಂಕುಶ ಕಿಱಿದೆನ್ನಬಹುದೆ? ಬಾರದಯ್ಯಾ.
ಗಿರಿ ಘನ ವಜ್ರ ಕಿಱಿದೆನ್ನಬಹುದೆ? ಬಾರದಯ್ಯಾ.
ತಮಂಧ ಘನ ಜ್ಯೋತಿ ಕಿಱಿದೆನ್ನಬಹುದೆ? ಬಾರದಯ್ಯಾ
ಮರಹು ಘನ ನಿಮ್ಮ ನೆನೆವ ಮನ ಕಿಱಿದೆನ್ನಬಹುದೆ?
ಬಾರದಯ್ಯಾ, ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ. [೧೦]

ಈ ವಚನದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಅರ್ಥ ಪರಿಚಿತವಾದದ್ದೇ. ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ತರಿಸಿ, ಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆನೆ ದೊಡ್ಡದು, ಅಂಕುಶ ಚಿಕ್ಕದು; ಬೆಟ್ಟ ದೊಡ್ಡದು, ಅದನ್ನು ಪುಡಿಮಾಡಬಲ್ಲ ವಜ್ರ ಚಿಕ್ಕದು; ಕತ್ತಲು ಘನ, ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಚಿಕ್ಕ ಜ್ಯೋತಿ ಹೋಗಲಾಡಿಸಬಲ್ಲದು; ಮರೆವು ದಟ್ಟವಾದದ್ದು, ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಚಿಕ್ಕದಾದರೂ ದೇವರನ್ನು ನೆನೆಯುವ ಅದರ ಶಕ್ತಿ ಅಪಾರ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಈ ವಚನವನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಮೂಲಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಗೂ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಗೂ ಮಹತ್ವದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದೊಡನೆ ಸತತ ಮತ್ತು ಜೀವಂತ ಒಡನಾಟವಿರುವ ಜನಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಜ್ಞಾನ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ತನ್ನ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸುತ್ತಲ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಬಹುತೇಕ ಜಾನಪದ ಕಥನಗಳ, ಆಚರಣೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕಿಂತ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸುವ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ನಿಸರ್ಗ ಜ್ಞಾನಮೂಲವಲ್ಲ. ಸುತ್ತಲ ಜನ, ಅವರು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಇವು ಜ್ಞಾನಮೂಲಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಜನರ ಮೇಲೆ, ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಶಾಬ್ದಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ, ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳು ಆಲಂಕಾರಿಕವಾಗುತ್ತವೆ, ಅಥವ ವಸ್ತುಲೋಕದಿಂದ ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳವ ಆಸೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಒದಗುತ್ತವೆ.

ವಚನಗಳ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ವರ್ಣನೆಯ ಗೈರುಹಾಜರಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂಥ ಅಥವ ಆಧುನಿಕ ಭಾವಗೀತಗಳಲ್ಲಿರುವಂಥ ನಿಸರ್ಗ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣದು. ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಆನೆ ಅಂಕುಶದ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟದ್ದು, ಬೆಟ್ಟ ಪುಡಿಯಾಗಬಲ್ಲದ್ದು. ಹಾಗೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲ ರೂಪಕಗಳು, ಉಪಮೆಗಳು, ಸಂಕೇತಗಳು. ಮನುಷ್ಯನ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಪಳಗಿದವೇ ಹೊರತು 'ನಿಜ'ವಾದವಲ್ಲ. ವಚನ ಪಠ್ಯಗಳು ಬೆಟ್ಟವನ್ನೋ ಆನೆಯ ಬದುಕನ್ನೋ ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ತಿಳಿವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದ, ನಿಸರ್ಗವು ಜ್ಞಾನಮೂಲವಾಗಿಲ್ಲದ ಸಮಾಜದ ರಚನೆಗಳು.

ಮರೆವು ಮತ್ತು ನೆನಪು ಇನ್ನೂ ಹತೋಟಿಗೆ ಸಿಗದಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನೆನಪಿನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುವ ಮನಸ್ಸು ಖಂಡಿತ ಕಿರಿದಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಗತ್ಯ ಅನ್ನುವಾಗ, ವಚನಕಾರರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಹಿಂದು ಜ್ಞಾನ ಮೂಲ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮರಹು ಘನ' ಅನ್ನುವ ಮಾತೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ವಚನಕಾರರು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಮರೆವು ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮರೆವು ನೆನಪುಗಳು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದವೂ ಅಲ್ಲ. ತಮಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನಮೂಲ

ವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದವೋ, ಅವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮರೆತಿರುವುದು, ಮರೆಯಲು ಹಟತೊಟ್ಟಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರವಚನಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ, ಅಂಥ ನೆನಪು ಜ್ಞಾನ ಮೂಲ, ಅದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅಧಿಕಾರ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನೆ ವಚನಕಾರರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಉಳಿದ ಪುರಾಣ ಕಥೆ, ಅಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳು, ಸ್ಮೃತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಮರೆತೂ(!) ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುವುದು ಪುರಾತನರನ್ನು, ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು, ಅವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರ, ಚಾರಿತ್ರಗಳನ್ನು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಮರೆಯುವಿಕೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಸ್ಮರಣೆಗಳಿಂದ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಸರಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿ ಖಂಡಿತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದದ್ದಲ್ಲ. 'ಮರಹು ಘನ ನಿಮ್ಮ ನೆನೆವ ಮನ ಕಿರಿದೆನ್ನಬಹುದೆ?'

'ನಿಮ್ಮ' ಅನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ದೇವರನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ನಿಮ್ಮನ್ನು ನೆನೆಯುವ ಮನ ಕಿರಿದೇ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಸರಿ, ಆದರೆ ಅದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ನೀನು', 'ನೀವು' ಸದಾ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅವನ ಮುಖ್ಯ ವಚನಗಳೆಲ್ಲಾ 'ನಿಮ್ಮನ್ನು' ಕುರಿತ ವಚನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲ ಜನರನ್ನು, ಓದುಗರಾದ ನಮ್ಮನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ವಚನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. 'ನಿಮ್ಮ ಮನ'ವನ್ನು 'ನಿಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡು 'ಮರಹು ಘನ, ನಿಮ್ಮ(ಲ್ಲಿರುವ) ನೆನೆವ ಮನ ಕಿರಿದೆನ್ನಬಹುದೆ?' ಎಂದು ಓದಿಕೊಂಡಾಗ, ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇರುವ ನೆನಪಿನ ಅಗಾಧ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಅರಿವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರು ಜ್ಞಾನ ಮೂಲವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮನಸ್ಸು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮತ್ತು ಸಮೂಹದ ಮನಸ್ಸು, ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಭಕ್ತಿಭಂಡಾರಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು: (೧೯೬೮) ಸಂ.ಆರ್.ಸಿ ಹಿರೇಮಠ. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ. ವಚನ. ೧೬೩

೨. ಅದೇ. ವಚನ ೮೫೨

೩. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಪುಟ (೧೯೯) ಸಂ. ಬಿ.ವಿ.ಮಲ್ಲಾಪುರ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು. ವಚನ. ೨ ಮತ್ತು ೩

೪,೫) ಭಕ್ತಿಭಂಡಾರಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು. ವಚನ ೫ ಹಾಗೂ ೬.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುಸಂಧಾನ

ಎಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್

ಈ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಕ್ಕೆ ನನ್ನನ್ನು ಮಾತನಾಡಲು ಯಾಕೆ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರೆ ನಾನು ಒಬ್ಬ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಎಂದಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಎಂದಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಚಿಂತಕ ಎಂದಲ್ಲ. ನಾನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ನಾಟಕ ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ; ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನನ್ನನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾನು ಮಾಡಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತು ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು, ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವನ್ನು, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿ, ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿ. ಆ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆ ಜೀವಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಒಂದು ಜಗದೃಷ್ಟಿಯಂತೆ; ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅದೊಂದು 'ಸ್ಥಾವರ ದೃಷ್ಟಿ'. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಈ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಜೀವಂತ ಚೈತನ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾನು ಒಂದು 'ಜಂಗಮ ದೃಷ್ಟಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತೇನೆ. ಈ ಜಂಗಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನಾನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುವುದಕ್ಕೆ ನಾನು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅನುಮತಿಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಂತಹ ಅನುಮತಿಯನ್ನು ನಾನು ಕೇಳಲೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜನ, ಸಮುದಾಯ ಈ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ತರಹದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ. ಅವರು ಈ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿಲ್ಲ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ದಿನ ಹುಟ್ಟಿದ; ಇಂತಹ ದಿನ ಸತ್ತ ಎನ್ನುವ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಏನಿದೆ ಇದು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡ ಹೋದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ? ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಒಂದು ದೇಹ ಅಲ್ಲ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ, ಅವನು ಒಂದು 'ಜೀವಂತದ ಪರಂಪರೆ'. ಆ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ಇಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಬರಿಯ ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲಿಕ್ಕೂ ನನಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ರಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವರು

ಅವುಗಳನ್ನು 'ವಚನಗಳು' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡರು. ಎಲ್ಲೂ ಕೂಡ ವಚನಕಾರರು ನಾವು ವಚನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. 'ಎರಡೆಂಭತ್ತು ಕೋಟಿ ವಚನವ ಹಾಡಿ ಹಾಡಿ ನಲಿದಿತ್ತು ಎನ್ನ ಮನವು' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರು ವಚನಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದರು-ಹೇಳಿದರು, ಮುಂದೆ ಯಾರೋ ಅವನ್ನು ಲಿಪಿರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಈ ನೀಲಗಾರರು ಹಾಡುತ್ತಾರಲ್ಲಾ, ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬರೆದುಕೊಂಡು ಮುದ್ರಿಸಿದಂತೆ, ವಚನಕಾರರು ಕಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ಮುಂದೆ ಯಾರೋ ಬರೆದುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿ ಬಹುಶಃ ಪ್ರೌಢದೇವರಾಯನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ವಚನಗಳ ಓಲೆಗ್ರಂಥಗಳ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಾವು ವಚನ ಸಂಗೋಪನೆಯ ಯುಗದ ಒಂದು ಚಾಚುವಿಕೆಯಾಗಿ ನೋಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಜೀವಂತ ಪರಂಪರೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ವರ್ತಮಾನ ಇದೆ. ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಮುಂದುವರಿಯುವ ವರ್ತಮಾನ ಇದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಹೇಗೆ ಆರಂಭ ವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪುರಾಣದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪುರಾಣ ಕೇವಲ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯದು ಎಂದೇನೂ ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪುರಾಣದ ಆದಿಶಕ್ತಿಯ ಉಗಮದ ಕತೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ದೂರದ ಉತ್ತರ ಗುಜರಾತಿನ 'ಉಕೇರಿ' ಎಂಬ ಕುಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿರುವ ಯೋಗಿವೀರಮನಾಥ್ ಎಂಬ ನಾಥಪಂಥದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾವಾಡಿಗರ ಜಾತಿಯ ಸಂತನೊಬ್ಬ ಹಾಡಿದ ಕತೆಯಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂತ ಪರಂಪರೆಯ ಅನೇಕ ಕವಲುಗಳು ಹಲವಾರು ಕಾಲದೇಶ ಸಮಾಜಾತೀತವಾಗಿ ಇದ್ದು, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ಸಂತ ಪರಂಪರೆಯ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಭೇದದ್ದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದು ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲಿಕ್ಕೂ ನನಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥೆ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಕಥೆ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಕೊನೆಗೆ ದೈವ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ನಾಯಕ ಬರುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ನಾಯಕಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂದೆ ಆಕೆ ದೇವತೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಈ 'ಶಿಲಪ್ಪದಿಕಾರಂ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ನಾಯಕಿ 'ಕನ್ನಗಿ' ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅದೇ ಒಬ್ಬ ಸಂತನನ್ನು ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯ ಕೂಡಾ ಅವನನ್ನು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ದೇವತೆಯನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ರೀತಿ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗೋರಖನಾಥನನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿವೆಯೊ ಅದೇ ರೀತಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪರಂಪರೆಯ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳಿವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದವು.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಆರಂಭವಾಗುವುದು ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ. ಈಗಷ್ಟೇ ಜ್ಯೋತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಿತ್ತು. ಅದು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ತಾಪ

ಬಂದಿತ್ತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಯೋತಿಯ ಪರಂಪರೆ ಏನಿದೆ ಇದು ವೇದಗಳ ಪರಂಪರೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಶಿವ ಎನ್ನುವ ಪದ ಏನಿದೆ ಅದರ ಮೂಲ ಅರ್ಥ ಕೆಂಪು, ಉರಿಯುವುದು, ಜ್ಯೋತಿ ಎನ್ನುವುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ಅವರು ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಆಕಾಶದ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಂತರಂಗದ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ಶಿವ ಪರಂಪರೆ. ಇದು ಆದಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಸಮೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲದಿಂದ ಯಾವ ಒಂದು ಹೋರಾಟದ ಪರಂಪರೆ ಇದೆ ಅದು ಗೋರಖನಾಥನ ಪರಂಪರೆ. ಅದು ಶರಣರ ಪರಂಪರೆ. ಅದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ. ಅದು ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಪರಂಪರೆ. ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ, ಒಂದು ಜೀವನಕ್ರಮ ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಹೋರಾಟದ ಕ್ರಮ, ಒಂದು ಬದುಕುವ ಕ್ರಮ ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಬೆಳೆಯುವ ಕ್ರಮ ಸಾಧ್ಯ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಾವ್ಯ ನಮಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಕಲ್ಯಾಣ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಆಗುತ್ತದೆಂದರೆ, ಕಲ್ಯಾಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ವಚನ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಕದಂಬ ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದೊ ರಾಜವಂಶದಿಂದ ಶುರುಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದ ನಿಜವಾದ ಜನರ ಪರಂಪರೆ ಶುರುವಾಗುವುದು ಸಮಸ್ತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಂದರೆ ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿ-ಕುಲವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಸೇರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಈ ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ, ಇದನ್ನು ಯಾರು ಶುರು ಮಾಡಿದರು ಎಂದರೆ, ಕೆಲವರು ಬಸವಣ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು 'ಮಾದರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಮನೆಯ ಮಗ ನಾನು' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾದರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಮೊದಲನೆಯ ವಚನಕಾರ. ಇದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಪ್ಪದೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೂ ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾದರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಮೊದಲ ವಚನಕಾರ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾದರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಬಸವಣ್ಣನ ಹಿರಿಯ ಎನ್ನುವ ಆಶಯ ಎನ್ನುವುದು ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾದರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗೋರಖನಾಥನ ಪರಂಪರೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಗೋರಖನಾಥನೂ ಕೂಡಾ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜನಾಂಗದವನು. ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಈ ದೇಶದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಏನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಇದೆಲ್ಲಾ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯೆಲ್ಲಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸೊತ್ತು. ಆದರೆ ಹೆಂಡ, ಮಾಂಸ, ಮಜ ಮಾಡುವುದು ಇದು ಶೂದ್ರರ ಸೊತ್ತು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಇದ್ದರು. ನಮ್ಮ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಿತಿಗಳೂ ಇದನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸುಳ್ಳು, ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದವರು ದುಡಿಯುವ ಜನಗಳು, ಶೂದ್ರರು ಮತ್ತು ದಲಿತರು. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ರುದ್ರನ ಬಗ್ಗೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ 'ಕನಿಷ್ಠಿಕೇಭ್ಯೋನಮಃ' ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಮಂತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ. ಇವನು ಕನಿಷ್ಠನಾದವನು. ಅಲ್ಲಿ ಆ

ವೈದಿಕ ಜನತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿ ಇಂದ್ರ ನಾಯಕನಾಗಿದ್ದ ಅದೇ ರೀತಿ ಈ ದುಡಿಯುವ ಜನತೆಗೆ ಶಿವ ನಾಯಕ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ 'ಕರ್ಮಾರೇಭ್ಯೋ ಕರ್ಮಕಾರೇಭ್ಯೋನಮಃ' ಅಂತಹ ಬರುತ್ತದೆ. ಇವನು ಕೂಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವರ ಆ ಕಾಲದ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳ ನಾಯಕ. ಇಂದ್ರ ಅವರ ನಾಯಕ ಆದರೆ, ಇವರ ನಾಯಕ ರುದ್ರ. ಈ ರುದ್ರ ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ದಾಖಲು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಏನೂ ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಇದೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆ ಜನರ ನಡುವಿನಿಂದ, ದುಡಿಮೆಯ ಒಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾ ಇದ್ದ ಲೋಕದ ಬಗೆಗಿನ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕದ ಬಗೆಗಿನ ಒಂದು ಚಿಂತನೆ ಏನಿತ್ತು, ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಆಯಿತು. ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಾ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಾಗಲೀ, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಾಗಲೀ, ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಆದಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಯಾಣ ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಾಳು ಕೋಟೆ ಇದೆ ಅಷ್ಟೇ. ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಸಂತರು ಶರಣರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಹಂಚುವುದಕ್ಕೆ ಶುರುಮಾಡಿದರೋ, ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಒಂದು ವಿಕಾಸವನ್ನು ನಾವು ಈ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಎನಿಸುವುದು ಇಷ್ಟು. ಈ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಶರಣರು ಏನು ಮಾಡಿದರು ಸ್ಥಾವರ ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಇಷ್ಟಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಏಕೆಂದರೆ ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯವ ಮಾಡುವರು. ಈ ಸ್ಥಾವರ ಲಿಂಗಗಳಿರುವ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮಾದರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮೇದಾರ ಕೇತಯ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಢಕ್ಕೆಯ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವ ದೇವರನ್ನು ಈ ಜಾತಿಯವರು ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೊ ಆ ದೇವರನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಇದು ಶ್ರೀಮಂತರ ದೇವರು ಇದು ನಮಗೆ ಬೇಡ, ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯವ ಮಾಡುವರು ಎಂದಿದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, 'ದೇವ ಬಂದರೆ ದೇಗುಲ ಓಡಿದ್ದ ಕಂಡೆ'. ಇದು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಲಿಂಗ ಇದು ನನಗೆ ಬೇಡ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾದರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನಂತಹವರು ನಿಜವಾದ ಆ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತವನು, ಅವನನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ದೇವಸ್ಥಾನ ಬೇಡ ಎಂದು ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಸ್ಥಾವರ ಲಿಂಗವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಇಷ್ಟ ಲಿಂಗವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವು ಕೂಡಾ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಾವರ ಆಯಿತು. ಈ ಸ್ಥಾವರವನ್ನು ಜಂಗಮಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಯಾವಾಗ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ, ಆಗ ಈ ಜಂಗಮಯ್ಯಗಳು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಕಲ್ಯಾಣದೊಳಗೆ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೊರಳೊಳಗೆ ಲಿಂಗವಿಲ್ಲ. ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭೂತಿಯಿಲ್ಲ ನೀನೆಂತಹ ಜಂಗಮ, ನೀನ್ಯಾಕೆ ಬಂದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ತನ್ನ ಪವಾಡಗಳ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಅವರ ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಮಂಗ ಮಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ನಿಮ್ಮ ಲಿಂಗಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಹೋಗಿವೆ ಹುಡುಕಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಲಿಂಗಗಳು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ

ಹೆಂಡದ ಮಡಕೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಆಗ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ 'ನೋಡಿ ನಿಮ್ಮ ಲಿಂಗಗಳು ಈ ಮಡಕೆಯಲ್ಲಿವೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜಂಗಮರು ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಾರರು ಹಾಗೂ ಬಿಡಲಾರರು ಅಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ. ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಜಾತಿ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಮುಟ್ಟದಿದ್ದರೆ ತಮ್ಮ ಲಿಂಗ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ 'ನೋಡಿ ಜಂಗಮರಾ, ನೀವು ಈ ಉಳಿ ಮುಟ್ಟಿದ ಲಿಂಗವ ನೀವು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಮಳವಳ್ಳಿ ಕಡೆಯ ಪಾಠ. ಹಲವು ಪಾಠಾಂತರಗಳಿವೆ. ನಾನು ಈ ತರದ ಒಂದು ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಇದ್ದೇನೆ. ಉಳಿ ಮುಟ್ಟದ ಲಿಂಗವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೀವು ಐಕ್ಯವಾಗಿ ಹೋಗಿರಪ್ಪ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಲಿಂಗ ಉಳಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಉಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಲು ಕುಟಿಕನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಲಿಂಗ ಅಂತ. ಆದರೆ ಇದರ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಕಾರಣ ಇದು ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದು. ಈ ಲಿಂಗದ ಉಪಾಸನೆಯ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಏನು ಎಂದರೆ, ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು. ಆ ಅಂತರಂಗದ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ದೇವಾಲಯದ ಲಿಂಗ ಸ್ಥಾವರವಾಯಿತು. ನಂತರ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವು ಸ್ಥಾವರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಉಳಿ ಮುಟ್ಟದ ಲಿಂಗವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. ಇದೇ ರೀತಿ ಬಸವಣ್ಣನ ನಂತರ ಬಂದ ಕೊಡೇಕಲ್ಲು ಬಸವಣ್ಣನವರು, ಉಳಿ ಮುಟ್ಟದ ಲಿಂಗವನ್ನು ಧರಿಸಿದ ಅನುಭಾವಿ. ಒಂದು ಸಲ ಶಂಕರದಾಸಿಮಯ್ಯ ಢಕ್ಕೆಯ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯನಿಗೆ 'ನೀನು ಶಿವಭಕ್ತನಾಗಿದ್ದು ಯಾಕೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತೀಯ' ಎಂದ. ಅದಕ್ಕೆ , ಢಕ್ಕೆಯ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯ 'ಯಾವ ದೇವರನ್ನು ನೀನು ಪೂಜಿಸುತ್ತೀಯ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ ಅಲ್ಲ. ನೀನು ಎಷ್ಟು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತೀಯ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ' ಎನ್ನುತ್ತಾ ಆ ಮಾರಮ್ಮನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಕಣ್ಣನ್ನು ತೆಗೆಸಿ, ಆ ಶಂಕರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನನ್ನು ಬೂದಿ ಮಾಡಿಸಿ, ತಿರುಗಿ ಅವನಿಗೆ ಜೀವ ಕೊಟ್ಟು ಆಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ 'ನೋಡಪ್ಪ ನಿನ್ನ ಲಿಂಗ ದೊಡ್ಡದೋ, ನಿನ್ನ ದೇವರು ದೊಡ್ಡದೋ, ನನ್ನ ಮಾರಮ್ಮ ದೊಡ್ಡದೋ' ಎಂದು ಕೇಳಿದ. ಯಾವ ಒಂದು ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಈ ಶರಣ ಚಳುವಳಿ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಿತೊ, ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಒಂದು ಪರಂಪರೆ ಶರಣರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತು. ಅದು ಢಕ್ಕೆಯ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯನಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತು. ಘಟ್ಟಿವಾಳಯ್ಯನಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತು. ಮುಂದೆ ಪ್ರೌಢದೇವರಾಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಸಿಕ್ಕಿ, ಇವರು ಕೂಡಾ ಯಾವುದನ್ನು ಪವಿತ್ರವಾದ 'ಹಿಂದೂ' ಧರ್ಮ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ, ಅದರೊಳಗೆ ಸೇರಿಹೋಯಿತು. ಆಗ ವಚನಕಾರರ ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಜಂಗಮವಾದ ಅಂಶಗಳು ಏನು ಇದ್ದವೊ, ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲರನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಏನು ಇತ್ತೊ, ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಇದ್ದದ್ದು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಲ್ಲ. ಎಡೆಯೂರು ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶರವರು ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದರು ನಿಜ, ಆದರೆ ಅವರು ಕೇವಲ ವೀರಶೈವ ಗುರುಗಳು. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಇವರು ಈ ಶರಣರ ಜ್ಯೋತಿ ಏನಿದೆ, ಅಂತರಂಗದ ಜ್ಯೋತಿ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮುಟ್ಟಿಸಿದರು. ಅದನ್ನೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರು 'ಬಡವರ ಮನೆಯ ಜ್ಯೋತಿ, ಆದಿ ಮನೆಯ ಜ್ಯೋತಿ' ಎಂದರು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ

ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನತೆಗೆ ಆ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ತಂದು ಮುಟ್ಟಿಸಿದರು. ಆಮೇಲೆ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಗಳಿಗೂ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ತಂದು ಮುಟ್ಟಿಸಿದರು. ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಸೋಲಿಗರಿಗೆ ಏನು ಮಾಡಿದ? ಆ ಸಂಕವ್ವನ ಕತೆಯ ಅರ್ಥ ಏನು? ಅವರು ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾ ಇದ್ದರು, ಬೇಟೆ ಸಿಗುತ್ತಾ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಜಾಗದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾಗಕ್ಕೆ ಹೋದರು. ಸಂಕವ್ವನಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅವರು ಒಂದು ಕದಳಿಯನ್ನು ಪ್ರಸಾದ ಕೊಟ್ಟು, ಆಕೆಯನ್ನು ಪುತ್ರವತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಆಗ ಕಾರಯ್ಯ-ಬಿಲ್ಲಯ್ಯನವರನ್ನು ಶಿಶುಮಕ್ಕಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಇದರ ಅರ್ಥ ಏನು? ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಸಂಕವ್ವನ ಜೊತೆಗೆ ದೈಹಿಕ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಅವಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ' ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಖಂಡಿತಾ ಅಲ್ಲ, ಇದು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಏನು ಅಂದರೆ, Hunting stageನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅವರಿಗೆ ಬೇಟೆ ಸಿಗುತ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಒಂದು ನೇಗಿಲನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವರನ್ನು ಕೃಷಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಮಾದೇಶ್ವರನಾಗಲೀ ಪ್ರಗತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿ ದುರ್ಗತಿಯಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಪಾಂಚಾಳರ ಕತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಬರುವುದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಏನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಪಾಂಚಾಳರ ಜಾತಿಯವನಾದ ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯನ್ನು ಪಾಂಚಾಳ ಶ್ರೀಮಂತರ ವಿರುದ್ಧ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ದಾನ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕರುಣೆ ಇಲ್ಲ. ಅವರು 'ಯುರೋಪಿನ ವೀರ ರಾಜ'ನಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾ ಇದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಹೊರಗಿನ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಶಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಾಗುತ್ತಾ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಪಾಠ ಕಲಿಸಬೇಕು ಅಂತ ಅವರ ಕುಲದವನೇ ಆದ ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯನ್ನು 'ಆ ಪಾಂಚಾಳರ ದೊರೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋಗಿ ನೀನು ಪವಾಡ ಗೆದ್ದುಕೊಂಡು ಬಾ ಹೋಗು' ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂತರು ಯಾವ ರೀತಿ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೋ, ಅದೇ ರೀತಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎಲ್ಲ ಪವಾಡಗಳ ಅರ್ಥ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು. ಕೆಲವರು ಹೇಳಿದರು ಈ ಪವಾಡ ಸುಳ್ಳು ಅಂತ. ಪವಾಡದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಪವಾಡವನ್ನು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಈ ಪಾಂಚಾಳ ದೊರೆಗಳು ಇಷ್ಟೊಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿದರೂ, ಅದನ್ನು ಗೆದ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದರಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯವರು, ಇದರರ್ಥ ಏನು ಅಂದರೆ, ದುಡಿಯುವ ಜನರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅಂದರೆ ಜಂಗಮರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥವರಿಗೆ ಸ್ಥಾವರವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಸ್ಥಾವರ ಅಥವಾ ಜಂಗಮ ಅಂದರೆ ಏನು? ಸ್ಥಾವರ ಅಂದರೆ ಕೂಡಿಟ್ಟ ಸಂಪತ್ತು. ಜಂಗಮ ಅಂದರೆ ದುಡಿಮೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕೂಡಿಟ್ಟ ಸಂಪತ್ತೇನಿದೆ, ಇದನ್ನು Capital ಅಂತನೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ದುಡಿಮೆಯು ಹೋರಾಡಿದ ಮಹಾನ್ ಹೋರಾಟದ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಭೌತಿಕ ಹೋರಾಟವಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹೋರಾಟ ಕೂಡಾ. ಇದು ಲೌಕಿಕ ಹಾಗೂ ಇದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅಂತ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು

ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಮೇಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧರ್ಮಗಳು. ಜೈನರು ಹೇಳಿರಬಹುದು. ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳಿದರು. ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅದನ್ನು ಹೇಳಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜಂಗಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಲೌಕಿಕ ಅಲ್ಲ, ಇದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವು ಅಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಒಂದೇ. ಈ ಸಂತ ಪರಂಪರೆ ಇನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಈ ದೇಶವನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಸಂತರು ಬರುತ್ತಾ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಖೋಟಾ ಸಂತರು ಬಹಳ ಜನ ಇದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನು ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಶುರು ಮಾಡಿದೆವೋ ಅದನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದ ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಈಗ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಕೆಲಸ ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮೂಲಕ ಈ ನೆಲದ ಜೀವಂತವಾದ, ಜಂಗಮವಾದ ಒಂದು ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆ ಏನಿದೆ, ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸುಳ್ಳು. ಉಳಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆ ಸಂತರು ಇವತ್ತೂ ಬರುತ್ತಾ ಇದ್ದಾರೆ. ನಾವೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯ ಅಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಥಿಸೀಸ್‌ಗಳನ್ನು ಬರೆಯವುದು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ ಅಲ್ಲ, ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಹೊಸ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಬೆಳಕನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ನನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತೇನೆ.*

* (6-1-97 ರಂದು ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ಸಮೀಪದ ಕುರುಬನಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿವಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಉಪನ್ಯಾಸ.)

ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರು :
ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವಪೀಠಿಕೆ

ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ

ವಾಸುಳ್ಳ ಹುಡುಗನ್ನ ಮೀಸೆಯ ತೆಗಿಸ್ಯಾಳ
ಕಾಸಿ ನಡಕಟ್ಟಿ ಬಿಡಿಸ್ಯಾಳ । ಕರಿಯಲ್ಲ
ರೇಶಿಮೆ ಸೀರೆ ಉಡಿಸ್ಯಾಳ

ಭಾಗ-೧

೧.೧. ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವು ಸಮಸ್ಯೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಾದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವು ಅದರ ವಿವರಣೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗಿನ ದೇವದಾಸಿ ಪರಂಪರೆಯು ಬಹುಚರ್ಚಿತ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕವಲಾಗಿ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರ ಪರಂಪರೆಯೂ ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೋಗಮ್ಮ, ಜೋಗಪ್ಪ, ದೇವದಾಸಿ ಮತ್ತು ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮ-ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮೇಳೈಸಿ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಂಗಮ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವ ಮುನ್ನ ಇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗೆಗೂ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಮಾಹಿತಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೧.೧.೧. **ಜೋಗಮ್ಮ:** ಜಡೆ ಬಂದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಕ್ತರಾದ ಹೆಂಗಸರಿವರು. ಜಡೆಯು 'ಪುಣ್ಣೇದ ವಸ್ತು' ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಾಡಿಕೆ. 'ಮೂಗಿಗೆ ಮೂಗ್ತಿ ಥಂದ ಜೋಗ್ತಿಯ ಜಡಿ ಥಂದ' ಎಂಬುದು ಜೋಗಮ್ಮರ ಹಾಡಿನ ಒಂದು ಚರಣ. ಜಡೆಯು ಎಲ್ಲಮ್ಮಳ ಅವತಾರವೆಂದು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಜಡೆ ಬಂದ ಹೆಣ್ಣು ಜೋಗಮ್ಮನಾಗಿ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ.

೧.೧.೨. **ದೇವದಾಸಿ:** ಇವರಿಗೂ ಜೋಗಮ್ಮರ ಹಾಗೆ ಜಡೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಇತರ ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರೇರಕಾಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವೆಂದರೆ-ಸತತವಾಗಿ ಮನೆಗೆ ಒದಗುವ ಗಂಡಾಂತರದಿಂದ ತಂದೆ-ತಾಯಿಯರು ತಾವಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ಹರಕೆಯೊಪ್ಪಿಸುವುದು; ದೇವಿ ತಾನೇ ಮೈಮೇಲೆ ಬಂದು ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿಸುವುದು; ಗಂಡು ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ

ಕಿರಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ದೇವಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದು; ಹಾಗೂ ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು.

ದೇವದಾಸಿ ಮತ್ತು ಜೋಗಮ್ಮರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ದೇವದಾಸಿಯರು ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇವರ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜೋಗಮ್ಮರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಕ್ತರೇ ಆಗಿದ್ದು, ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

೧.೧.೩. **ಜೋಗಪ್ಪ:** ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಸೇರಿದವು. ಆದರೆ ಜೋಗಪ್ಪ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಗಂಡಸರ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿದೆ. ದೇವದಾಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾದ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳು ಜೋಗಪ್ಪ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಜಡೆಯೇ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ.

೧.೨. **ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರು :** ಜೋಗಮ್ಮ, ದೇವದಾಸಿ, ಜೋಗಪ್ಪರ ಹಾಗೆಯೇ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರೂ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಕ್ತರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೋಗಪ್ಪರೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮ ಪದವು ಹೊಸಪೇಟೆ ಪರಿಸರದ ಜನ ಬಳಕೆಯ ನುಡಿಯಾಗಿದೆ.[೧] ಅವರಿಗಿರುವ ಈ ನಿರ್ದೇಶನಾತ್ಮಕ ಪದವು ಇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗಿಂತ- ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೈಹಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ - ಅವರನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪದಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು:

೧. ಅವರು ಗಂಡಸರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಹೆಂಗಸರ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುವವರು.

೨. ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲದವರು.

೩. ಗಂಡೂ ಹೌದು ಹೆಣ್ಣೂ ಹೌದು ಎಂಬಂತಿರುವವರು.

೪. ಹೆಣ್ಣೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಗಂಡಸರ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುವವರು.

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಜೋಗಪ್ಪ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಇವರನ್ನಿರಿಸಿ ಗೊಂದಲಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಜೋಗಪ್ಪ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ನಿಖರವಾಗಿ ಗಂಡಸರ ಪರಂಪರೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಅವರು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಸಬಲವಾಗಿರುವವರು. ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹಾಗೆ ಗಂಡಸರ ಪರಂಪರೆಯೆಂದೇ ಗುರುತಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಿಶ್ರ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿದೆ.

೧.೩. **ಲಕ್ಷಣಗಳು:** ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರು ಮೂಲತಃ ಗಂಡಸರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಹೆಂಗಸರ ಎಲ್ಲ ವೇಷ-ಭೂಷಣಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರವರ ಅನುಕೂಲತೆಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸೀರೆ-ಕುಬಸ, ಲಂಗ-ದಾವಣಿ, ಅರ್ಧಸೀರೆ, (ಹಾಫ್ ಸಾರಿ) ಹಣೆಗೆ ಕುಂಕುಮ - ಮುಂತಾದ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಹೆಣ್ಣಿನಂತೆ ಜಡೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತುರುಬು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರಂತೆ ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆಯಲ್ಲಿರದೆ, ಸೀರೆಯನ್ನೇ ಕಚ್ಚೇ ಹಾಕಿ ಮೈಮೇಲೆ ಅಂಗಿ ಧರಿಸಿ, ಹಣೆಗೆ ಕುಂಕುಮ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ಒಂದೊಮ್ಮೆ, ಕೇವಲ ಕಚ್ಚೆ ಪಂಚೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಹಣೆಯ

ಮೇಲಿರುವ 'ಭಂಡಾರ'ದಿಂದ ಇವರನ್ನು ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ ಗಂಡಸು ಮತ್ತು ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಲ್ಲದ ನಾಚಿಕೆ, ಕೋಮಲ ಸ್ವರ, ಕೋಮಲ ಮುಖ, ಇಲ್ಲವೇ ಸಮತಲವಾದ ಎದೆ, ರೋಮಭರಿತ ಕೈಕಾಲುಗಳು, ಒರಟು ಮಾಂಸ-ಖಂಡಗಳು, ಗಡಸು ಸ್ವರ - ಇವುಗಳಿಂದ ಅವರು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತರುಣ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರು ವಿಪರೀತ ನಾಚಿಕೆಯ ಸ್ವಭಾವದವರಾದರೆ, ವಯಸ್ಕ ಜೋಗಮ್ಮರು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಮನೋಭಾವದವರು. ಗಂಡಸರನ್ನು ರೇಗಿಸುವುದು, ಇಲ್ಲವೇ ಸೀರೆ ಎತ್ತಿ ಅಂಗ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದು ಅವರ ವರ್ತನೆಗಳು.

೧.೩.೧. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಿದೆ. ಈಗ ಗಂಡಸರು ಹೆಂಗಸರಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾದ ಜೋಗಮ್ಮರ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರ ಹಾಗೆ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆಂಬಂತೆ ಪುರುಷರ ಹಾವ-ಭಾವಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀ-ಜೋಗಪ್ಪರೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾರೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಪುರುಷರನ್ನೇ ಅನುಕರಿಸುವ ಈ ಜೋಗಪ್ಪಗಳು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಅನೇಕ ಒಳಹರಿವುಗಳತ್ತ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.[೨]

ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧತೆಯಿದೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಜನ್ಮಜಾತವಾಗಿ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಗಳಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ತಾರುಣ್ಯ ಪೂರ್ವದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಾಣಿಸತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವರು ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ಅವಿವಾಹಿತರಾಗಿ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ದೂರವಿರುತ್ತಾರಾದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ವಿವಾಹೋತ್ತರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ - ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ - ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ತೊರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀಮಂತರ ಮನೆತನದವರಾದರೆ ಅಪರೂಪವೆಂಬಂತೆ – ಗೌರವಯುತವಾಗಿ ಕುಟುಂಬದೊಂದಿಗೇ ಇದ್ದು – ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

೧.೪. ಪುರಾಣ: ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಕತೆಗಳ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

೧.೪.೧: ಜಮದಗ್ನಿಯು ಪತ್ನಿಯಾದ ರೇಣುಕೆಯ ಪಾತೀವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲಾಗಿ, ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಾಯಿಯ ತಲೆ ಕಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾಪಿಸಿದನು. ಪರಶುರಾಮನನ್ನುಳಿದು ಇತರ ಮಕ್ಕಳು ತಾಯಿಯ ತಲೆಕಡಿಯಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಜಮದಗ್ನಿಯು ಅವರಿಗೆ 'ನಪುಂಸಕರಾಗಿರಿ' ಎಂದು ಶಾಪವಿತ್ತ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರ ಪರಂಪರೆ ಬೆಳೆಯಿತು.

೧.೪.೨: ಜಮದಗ್ನಿ ಋಷಿಯ ಶಾಪದಿಂದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಕುಷ್ಠ ರೋಗ ಉಂಟಾಯಿತು. ಆಗ ಆಕೆ ತಮ್ಮಂದಿರಾದ ಎಕ್ಕಯ್ಯ-ಜೋಗಯ್ಯರ ಬಳಿಗೆ ಬಂದಳು. ಅವರೂ ಅವಳನ್ನೂ ದೂರೀಕರಿಸಿದರು. ಮುನಿದ ಆಕೆಯು ಶಾಪವಿತ್ತಳು. ಅವರಿಗೆ ನಪುಂಸಕತ್ವ ಉಂಟಾಯಿತು. ಮುಂದೆ ಅವರಿಂದ ಈ ಪರಂಪರೆ ಬೆಳೆಯಿತು.

೧.೪.೩: ಜಮದಗ್ನಿಯ ಹೆಂಡತಿ ರೇಣುಕೆಯು ಬಸುರಿಯಾದಾಗ ಆಕೆಗೆ ಸೂಲಗಿತ್ತಿಯರಾರೂ ಸಹಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ತಮ್ಮಂದಿರಾದ ಎಕ್ಕಯ್ಯ-ಜೋಗಯ್ಯರು ಸ್ತ್ರೀ ವೇಷ ಧರಿಸಿ ಅವಳಿಗೆ ಬಾಣಂತನ ನೆರವೇರಿಸಿದರು. ಅವರಿಂದ ಮುಂದೆ ಈ ಪರಂಪರೆ ಬೆಳೆಯಿತು.

೧.೪.೪. ಜಮದಗ್ನಿಯಿಂದ ಪರಿತ್ಯಕ್ತಳಾದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಭಿಕ್ಷಾಟನೆ ಮಾಡುತ್ತ ಓರಂಗಲ್ಲ ರಾಯನಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದಳು. ಆತ ಬಹಳ ಶೀಲವಂತನೂ ಪಂಥಗಾರನೂ ಆಗಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕೋರಿಕೆಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸದ ಆತ ಅವಳಿಗೆ ದಾನ-ಧರ್ಮ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಆತ ಆಕೆಯನ್ನು ನಿಂದಿಸಿದ; ಇನ್ನೂ ಹೋಗದಿರಲು ಬಾರಕೋಲು ತೆಗೆದು ಬಾರಿಸಿದ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಅವನಿಗೆ ಕುಷ್ಠರೋಗ ಬರುವಂತೆ ಶಾಪವಿತ್ತಳು. ಆ ಬೇನೆ ತಾಳಲಾರದೆ ಆತ ಹೆಣ್ಣುಡುಗೆಯುಟ್ಟು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಕ್ತನಾದ. ಅವನಿಂದ ಮುಂದೆ ಈ ಪರಂಪರೆ ಬೆಳೆಯಿತು.[೩]

೧.೫. **ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು:** ಗಂಡು ಜೋಗಮ್ಮರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಅನಂತರ ಸಮೀಪದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಗುಡಿಗೆ ಅವರನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವಿಯ ಸಾನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿ ಹಾಗೂ ಜೋಗತಿಯರಿಗೆ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ದೀಕ್ಷಾಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ಇವರಿಗೂ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಾದ ಮೇಲೆ ಜೋಗಮ್ಮನ ಮನೆ-ಮಂದಿ ತಂದ ತಾಳಿಯನ್ನು ದೇವಿಯ ಪರವಾಗಿ ಪೂಜಾರಿಯು ಜೋಗತಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಪೂಜಾರಿಗೆ ದೇವಿಯ ಪರವಾಗಿ ಆತ ಹೇಳಿದಷ್ಟು ದಕ್ಷಿಣೆ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಹಿತಿಗಾರರ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ರೂ. ೫೦೦ ರಿಂದ ೫,೦೦೦ ವರೆಗೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಈ ದಕ್ಷಿಣೆಯನ್ನು ದಂಡ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದಂಡತೆತ್ತು ತಾಳಿಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಜೋಗಮ್ಮರಲ್ಲಿದೆ. ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ 'ಪಡ್ಲಿಗೆ' ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಬಳಿಕ ಸೀರೆ-ಕುಬಸ, ಬಳೆ, ಕಾಲುಂಗುರ-ಎಲ್ಲವೂ ವಿಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಂಗಸರಾದರೆ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣದ ನಿಲುವಂಗಿಯನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ವಾಡಿಕೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವೇಷ ಭೂಷಣಗಳು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾರವೆಂದರೆ ಪಡ್ಲಿಗೆ ಅಥವಾ ಚೌಡಿಕೆ. ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ದೀಕ್ಷಾನಂತರ ಪಡ್ಲಿಗೆಯೂ ಗಂಡಸರಿಗೆ (ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರಿಗೆ) ಚೌಡಿಕೆಯೂ ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ರಮಗಳ ಅನಂತರ 'ಜೋಗ್ಪಂಕ್ತಿ' ಎನ್ನುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧಿ ನೆರವೇರುತ್ತದೆ. ಜೋಗ್ಪಂಕ್ತಿಯು ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರ ಪಂಕ್ತಿ. ಈ ಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಐದು ಮಂದಿಯಾದರೂ ಜೋಗಮ್ಮರಿರಬೇಕು. ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮನ ಮನೆಯವರು ಅವರಿಗೆ ಊಟ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. (ಈ ವಿಧಿ ಜೋಗತಿಯರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ.)

ಜೋಗ್ಪಂಕ್ತಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಆಕೆ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಇದರ ಬಳಿಕ ಸಂಬಂಧಿಕರು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟರೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಕೆಲ ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಅವರವರ ಮನೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಜೋಗಮ್ಮ ಬಂದ ಮನೆಗೆ ಒಳಿತಾಗುವುದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಇತರರೂ ಆಕೆಯನ್ನು ಮನೆಗೆ ಕರೆಯುವುದುಂಟು.

೧.೬: **ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳು:** ಜೋಗ್ಪಂಕ್ತಿಯಾದ ಅನಂತರ, ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಇತರ ಭಕ್ತ ಸಮುದಾಯದ ಹಾಗೆಯೇ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರೂ 'ಊರಾಡ'ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಊರಾಡುವುದು

ಇತರರಿಗೆ ಭಿಕ್ಷಾಟನೆಯಂತೆ ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ ಜೋಗಮ್ಮರಿಗೆ ಅದು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸೇವೆಯೇ. ಎಷ್ಟೇ ಶ್ರೀಮಂತರಾದರೂ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ಶುಕ್ರವಾರ, ಮಂಗಳವಾರ ಮತ್ತು ಗುರುವಾರ ಊರಾಡಬೇಕು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಾವಿರುವ ಓಣಿಯಲ್ಲೇ ತಿರುಗಾಡುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಡೀ ಊರನ್ನು ಸುತ್ತಾಡುವುದು ಅವರವರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕಣಿ ಹೇಳುವುದು, ಹೆಂಗಸರಿಗೆ 'ಭಂಡಾರ' ಕೊಡುವುದು ಜೋಗಮ್ಮರ ವಿಧಿಗಳಾಗಿವೆ. ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರು ನೀಡುವ ಭಂಡಾರದ ಕುರಿತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭಯ-ಭಕ್ತಿಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರು ಮನೆಗೆ ಬಂದರೆ ಶುಭವಾಗುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಕ್ತರಾದ ಇವರನ್ನು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡಬಾರದು, ಮಾಡಿದರೆ ಅವರನ್ನೂ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಊರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಸತ್ತರೂ ಇವರು ಉಪವಾಸ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆಯಾದರೂ ತಾವು ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ದೇವಿಯ ಗುಡಿಗೆ ಸಂದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರು ಯಾರ ಎಂಜಲನ್ನೂ ಕಾಗೆ ಮುಟ್ಟಿದ ಆಹಾರವನ್ನೂ ತಿನ್ನುವವರಲ್ಲ.[೪]

ಜೋಗ್ಪಂಕ್ತಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಅನಧಿಕೃತವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ವಿಧಿಯೊಂದಿದೆ. ಓರ್ವ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮನ ಪ್ರಕಾರ, ತನಗೆ ದೇವಿಯ ಪರವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ ತಾಳಿಯನ್ನೇ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನು ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟಿದ, ಅಂದು ರಾತ್ರಿ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತವೂ ಆಯಿತು. ಆಕೆ ಸ್ವತಃ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಈಗ ಅವಳಿಗೆ 'ಯಜಮಾನನೂ' ಇದ್ದಾಳೆ. (ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಗಂಡ ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಆಕೆ ತರಾತುರಿಯಲ್ಲಿದ್ದಳು) ಅವರೀರ್ವರೂ ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಪ್ರಕಾರ ತಾಳಿಯನ್ನು ಸೋದರ ಮಾವ ಇಲ್ಲವೇ ಇತರ ಸಂಬಂಧಿಕರು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅಂದು ಆತನೊಂದಿಗೆ ಈಕೆ ರಾತ್ರಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಮನಸ್ಸಾದರೆ ಆಮೇಲೆ ಬೇರೆಯವರೊಂದಿಗೆ ಆಕೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಆದರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ನಾವು ಹೆಂಗಸರೇ ಅಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಯವರು ತಾಳಿ ಕಟ್ಟುವುದು, ಪ್ರಸ್ತಮಾಡುವುದು ಎಲ್ಲಿಯ ಮಾತು? ಅದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ಖಚಿತ ನಿಲುವು.

ಭಾಗ-೨

ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರ ಕುರಿತು ಈ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು 'ಉಭಯಲಿಂಗಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ದೇವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೨.೧. ದೇವರು-ಪುರುಷರೂಪಿ: ದೇವರನ್ನು ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಕಾರ 'ಇರುವಿಕೆಯ ಆದಿಯ ಆದಿ' ಪುರುಷರೂಪಿ ದೇವರಾದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಅದಿತಿ. ಜಾಗತಿಕ ಧರ್ಮಗಳಾದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮೂಲವಾದ ಆ್ಯಡಮ್

ಮತ್ತು ಈವ್‌ರ ಕಥೆ ಇದನ್ನೇ ಸಾರುತ್ತದೆ. ಈವ್ ಹುಟ್ಟುವುದು ಆ್ಯಡಮ್‌ನ ದೇಹದಿಂದಲೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ (ಎಂದರೆ ಪುರುಷರೂಪಿ ದೇವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ) ಎತ್ತರ, ಉತ್ಥಾನ ಇಲ್ಲವೇ ಆರೋಹಣದ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಪಾವಿತ್ರ್ಯಗೊಳಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶ, ಪರ್ವತ ಶಿಖರಗಳು ಮೊದಲಾಗಿ ದೇವರ ಆವಾಸ ಸ್ಥಾನವೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಕಾಂತಿ (ಅದು ಆಕಾಶದ ಗುಣವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ) ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ದೇವರನ್ನು ಪುರುಷೋತ್ತಮವೆನಿಸಲಾಗಿದೆ.[೫]

೨.೨. ದೇವರು-ಸ್ತ್ರೀರೂಪಿ : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ದೇವರನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು 'ಗರ್ಭ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಇಡೀ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ತಾಯಿಯು ಮಗುವಿಗೆ ಹಾಲಿತ್ತು ಪೊರೆವ ಹಾಗೆ-ಪ್ರಕೃತಿ ಮಾತೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಳವಿಭಜನೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೨.೨.೧. ಪೃಥ್ವಿ: ಇಡೀ ಪೃಥ್ವಿಯನ್ನೇ ದೇವರಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುವುದಿದೆ. ''ಈ ಪೃಥ್ವಿಯೇ ತಾಯಿ. ನಾನು ಅವಳ ಮಗು, ಎಲ್ಲರೂ ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಸ್ಥರಾದವರೇ'' ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕಗಳು ವೇದಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಗ್ರೀಕ್, ಉತ್ತರ ಅಮೇರಿಕಾ ಆಫ್ರಿಕಾ - ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ ಇರುವುದನ್ನು ಮನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೨.೨.೨. ಗುಹಾಂತರಗಳು: ಜಗತ್ತಿನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಗುಹಾಂತರಗಳನ್ನು ಪೃಥ್ವಿಯ ಗರ್ಭವಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಗುಹಾಂತರಗಳಿಂದಲೇ ಅವರವರ ಪೂರ್ವಜರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಆಯಾ ಧರ್ಮಿಷ್ಠರಲ್ಲಿದೆ.

೨.೨.೩. ನೀರು: ನೀರನ್ನು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಂಡರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಭಾರತೀಯರಿಗಿರುವ ಗಂಗಾದೇವಿಯ ಮಹಾಮಹಿಮೆ, ಗಂಗಾಜಲದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಸರ್ವವಿದಿತವೇ ಆಗಿದೆ. ಮೃತರು ಅಧೋಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಮುನ್ನ, ನದಿಯೊಂದನ್ನು ವಿತ್ತರಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಭಾರತೀಯರ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರವೂ ಜಗತ್ತಿನ ನಾರಕಿಗಳು ವೈತರಣಿ ನದಿಯನ್ನು ಉತ್ತರಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಇದು ಗ್ರೀಕ್, ಸೈಬಿರಿಯಾ, ದೇಶಗಳ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ.

ಇವು ದೇವರನ್ನು ಸ್ತ್ರಿತ್ವದ ಮೂಲಕ ಕಂಡರಿಸಿದ ಮನೋಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳಷ್ಟೇ.[೬]

೨.೨.೪. ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು: ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ದೇವರನ್ನು ಪುಲ್ಲಿಂಗವಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿದಾಗ ಅದು ಸ್ಥಿರ ಮತ್ತು ಅನುಕೂಲತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದಾಗ ಅದು ಔಪಾಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುಲ್ಲಿಂಗತ್ವವನ್ನು ಆಂತರಂಗಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ- ಅಂದರೆ ಚಿಂತನೆ ಇಲ್ಲವೇ

ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ-ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ಬಾಹ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲವೇ ಉಪಾಧಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಾಖೆಗಳಾದ ಯೋಗ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಬಹುದು. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ 'ಪುರುಷ'ವು ವಿಘಟಿತವಾದುದಾದರೆ, ಶಕ್ತಿಯು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಗೊಳಿಸವ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ದೇವರಾದರೆ, ಸ್ತ್ರೀಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಅದು ಉದ್ದೀಪನ ಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ.

೨.೨.೫. ಉಭಯಲಿಂಗಿತ್ವ: ಉಭಯಲಿಂಗಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸಬಹುದಾದ 'ಶಿಖಂಡಿ' ಪದವು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸಹಸ್ರ ನಾಮಾವಳಿಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಇದು ಪುರಾಣ ಪ್ರಪಂಚಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವೊಂದು ದೇಶಗಳ ಪುರಾಣ ಕತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

''ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಜೀವಿಗಳಿದ್ದುವು. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಕೈಗಳಿದ್ದುವು ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಪುರುಷ, ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ನಪುಂಸಕಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಅವು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಸ್ಯೂಸ್‌ಗೆ (zeus) ಎದುರಾಗ ತೊಡಗಿದವು. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ಯೂಸನು ಅವನ್ನು ಎರಡಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದನು. ಪುರುಷರ ಶರೀರದಿಂದ ಸೀಳಲ್ಪಟ್ಟ ಗಂಡಸರು ಪುರುಷ ಕಾಮುಕರಿಂದ (homosexual) ಸಂಜನಿಸಿದವರು. ಸ್ತ್ರೀಯರ ದೇಹದಿಂದ ಸೀಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸ್ತ್ರೀಕಾಮುಕರಿಂದ (Lesbians) ಸಂಜನಿಸಿದವರು. ಉಭಯಲಿಂಗಿಗಳಿಂದ ಈಗಿನ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರೇಮಿ ಪುರುಷರೂ, ಪುರುಷಪ್ರೇಮಿ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರು—ಇದು ಗ್ರೀಕರ ಪುರಾಣ.

ಜಗದಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನ್' ಒಂದೇ ಇತ್ತು ಆತನಿಗೆ ಯಾವ ವಿಪಾದಿಗಳೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ಆತನು ಸ್ತ್ರೀ ಹಾಗೂ ಪುರುಷರಗಾತ್ರದಷ್ಟಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದನು. ಹಾಗಾದುದರಿಂದ ಆತನು ತನ್ನ ಅತ್ಮವನ್ನು ಎರಡಾಗಿ ಸೀಳಿದನು. ಅವು ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಯರಾದವು. ಹೀಗೆ ಅದು 'ಅರ್ಧಾಂಗ'ವಾಯಿತು. ಆತ ಮತ್ತು ಅವಳೊಂದಿಗಿನ ಸಮಾಗಮದಿಂದ ಮಾನವರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ''ಆತನಿಂದಲೇ ನಾನು ಹುಟ್ಟಿರುವಾಗ ನನ್ನೊಂದಿಗೆ ಅವನ ಸಮಾಗಮವೆಂತು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರಲಾಗಿ ಆಕೆ ಹಸುವಾದಳು. ಆತ ಎತ್ತಾದನು. ಅವಳು ಹೆಣ್ಣು ಕುದುರೆಯಾದಳು. ಈತ ಗಂಡು ಕುದುರೆಯಾದನು. ಹೀಗೆ ಇರುವೆಯಾದಿ ಸಮಸ್ತ ಜೀವಜಾಲವೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು[7]-ಇದು ಭಾರತೀಯ ಪುರಾಣ.

೨.೨.೬. ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು: ಹೀಗೆ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ದೇವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ದೇವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿದೆ. ಅದು ಶುಕ್ಲ-ಶೋಣಿತ ಪಾತಳಿಯ ದ್ವಿಲಿಂಗೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವೆರಡರ ಕರ್ಷಣದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಅನುಭೂತಿ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ನಿಲುವು.

ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಎರಡು ವಿಭಜನೆಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಮಿಲಿತವಾದ ಉಭಯಲಿಂಗಿತ್ವ, ಎರಜನೆಯದು, ವಿದಲಿತವಾದ ಉಭಯಲಿಂಗಿತ್ವ. ಕೆಲವೊಂದು ಉಭಯ ಲಿಂಗತ್ವದಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಕೂಡಿಯೇ ಇರುವುದಾದರೆ (ವಾಗರ್ಥಾವಿವ

ಸಂಪೃಕ್ತೌ/ವಾಗರ್ಥ ಪ್ರತಿಪತ್ತಯೇ' ಎನ್ನುವಂತೆ) ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ವಿದಲಿತಗೊಳ್ಳುವ ಉಭಯಲಿಂಗಿತ್ವ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುತ್ತೇಕ ನಾಗರಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿದಲಿತವಾದ ಉಭಯ ಲಿಂಗಿತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮೇಲ್ಗೈ ಸಾಧಿಸಿದೆ. ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಮಿಲಿತಗೊಂಡ ಉಭಯ ಲಿಂಗಿತ್ವದಿಂದ ಎಂದೂ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾರಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದುದರಿಂದ ಅತೀ ಹತ್ತಿರವೂ ಅಷ್ಟೇ ದೂರವೂ ಇರುವ ತೀವ್ರದಾಹದ ಮೂಲಕ ಉಭಯಲಿಂಗಿತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೨.೨.೭. ಯುರೋಪಿನ ಪೌರಾಣಿಕತೆಯ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳು: ಜ್ಯೂಡೋ-ಕ್ರೈಸ್ತೀಯ ಪೌರಾಣಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜಗದಾದಿಯಲ್ಲಿ ಆ್ಯಡಮ್ ಒಬ್ಬೊಂಟಿಯಾಗಿದ್ದ. ಆತನಲ್ಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾದ ವಾಂಛೆಯಿಂದ ದೇವರು ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲ 'ದೇವ ಕನ್ಯೆ'ಯು ಆದಿ ಪುರುಷನ ಅಂಗಭಾಗವೇ ಆಗಿದ್ದಳು. ಕ್ರೈಸ್ತ ಪುರಾಣಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ ಉಭಯಲಿಂಗಿತ್ವ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ (ಆ್ಯಡಮ್‌ನಲ್ಲಿ) ಇತ್ತು. ಮುಂದೆ ಅದು ಕಾಲದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ (End of Time) ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿದೆ (Franz Von Baades) ಎನ್ನುವ ವಿದ್ವಾಂಸನ ಪ್ರಕಾರ ಮದುವೆ ಎನ್ನುವ ಪವಿತ್ರ ಕಾರ್ಯದ ಘನ ಉದ್ದೇಶವು ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಆ ಸ್ವರ್ಗೀಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು (ಉಭಯಲಿಂಗಿತ್ವವನ್ನು) ಮರುಕಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮುಂದುವರಿದು ಆತ ವಿದಲಿತವಾಗುವುದು (ಲಿಂಗೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ) ಪಾಪವಾಗಿದೆ. ಮಿಲಿತವಾಗುವುದು ಪುನರುತ್ಥಾನವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಆದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಫೆಡ್ರಿಕ್ ಲೀಗೆಲ್ ಎನ್ನುವ ವಿದ್ವಾಂಸನು ದೈವಿಕ ಉಭಯಲಿಂಗಿತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಪರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ ಲಿಂಗೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಪುರೋಗಾಮೀ ಮಿಲಿತ ಉಭಯಲಿಂಗೀಯ ಚಿಂತನೆಯತ್ತ ಸಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ.

೨೦ನೇಯ ಶತಮಾನದ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ನಿಕೊಹಾಯಿ ಬರ್ಡಿನ್ ತನ್ನ Meaning of Creative Act ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ ಸಾರ ಸರ್ವಸ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಪರಿಪೂರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಕ್ರೈಸ್ತನ ಹಾಗಿರುವ ಉಭಯಲಿಂಗಿಯೇ ಸರಿ. ಜಾರ್ಜ್‌ಕೋಪಜೆನ್ ಎನ್ನುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸನು ''ಜೇಸಸ್‌ನ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ (ಆ್ಯಡಮ್) ಪುರುಷನು ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲಿ ಮಿಲಿತಗೊಂಡಿದ್ದನು. ಕ್ರೈಸ್ತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರೀರ್ವರೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕ್ರೈಸ್ತಾರಾಧಕರಾದುದಾದರೆ ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೇ ಸರಿ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಉಭಯಲಿಂಗಿತ್ವವೇ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದುದಾಗಿದೆ[8].

೨.೨.೮. ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರು ಮತ್ತು ಉಭಯಲಿಂಗಿತ್ವ: ಜಗತ್ತಿನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಉಭಯಲಿಂಗಿತ್ವದ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲಾಯಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದ

ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರ ಬಗೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾವು ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಲು ತೊಡಕುಗಳೇನಿಲ್ಲ. ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪೂರಿಗಳಿಂದ ನಮಗೀಗಲೇ ಅನುವುದೊರೆತಿದೆ.

ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು 'ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಆದಿಶಕ್ತಿ' ಪರಂಪರೆಯೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಆದಿತಿ'ಯರ್ ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದರಿಂದ-ಆದು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಎಂದು ಸಮೀಕರಿಸಿ-ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜೋಶಿಯವರ ಚರ್ಚೆಯು ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಪಾತಳಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂದಿಸಿದಂತಿರುವುದರಿಂದ, ಆ ಚರ್ಚೆಯ ಗೊತ್ತುವಳಿಗಳು ನಿಖರವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಕಾಳಜಿಗೆ ಸೇರಿದುವುಗಳಲ್ಲ[೧೦].

ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಾದರೆ ಜಾಗತಿಕ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗೀಯವಾಗಿ ವಿಘಟಿತವಲ್ಲದ ಆದಿಮ ದೇವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ವಕ್ತೃ ಪರಂಪರೆಯಾದ ಜೋಗತಿ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆಯನ್ನು 'ಆದಿಶಕ್ತಿ' ಎಂದೇ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಾದ ಹರದೇಶಿ-ನಾಗೇಶಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯೂ (ಅದರಲ್ಲಿ ನಾಗೇಶಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ) ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಆದಿಶಕ್ತಿ ಮಾಯಗಾರ್ತಿ ಎಂದು ವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹರದೇಶಿ-ನಾಗೇಶಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವಾದಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿ ಗಂಡು ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಆಗಿದೆಂಬುದು ಅವರ ವಾದದ ಆರಂಭವೂ, ತೀರ್ಮಾನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಾದ-ಪ್ರಪಂಚವೊಂದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮವನ್ನು 'ಆದಿಶಕ್ತಿ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು, ಆದಿತಿ-ಎಲ್ಲಮ್ಮರ ನಡುವಿನ ಸಮೀಕರಣವು ಅಸಂಭಾವ್ಯವೆನಿಸಲಾರದು ಎಂಬುದರ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವೆನ್ನಬಹುದು.

೨.೨.೯. ಭಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಗಳು: ದೇವರನ್ನು ಲಿಂಗೀಯವಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆಯೇ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನೂ ಲಿಂಗೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರ್ವತ್ರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಗಂಡಾಗಿಯೂ, ಭಕ್ತನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೂ ಸೇವಿಸುವ ಪರಂಪರೆ ಒಂದೆಡೆಗಿದ್ದರೆ, ದೇವರು ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೂ, ಭಕ್ತನು ಗಂಡಾಗಿಯೂ ಸೇವ್ಯ-ಸೇವಕ ಭಾವದಿಂದಿರುವ ಪರಂಪರೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಗಿದೆ. ಮೊದಲಿನದು 'ಶರಣ ಸತಿ-ಲಿಂಗಪತಿ' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ವಚನ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾದರಿಯದು. ಎರಡನೆಯದು ಶರಣಪತಿ ಲಿಂಗಸತಿ ಎಂಬ ಸೂಫೀ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾದರಿಯದು. ಈ ಎರಡೂ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೂ ದೀರ್ಘವಾದ ಇತಿಹಾಸ ಪರಂಪರೆಯಿದ್ದು, ಇಡೀ ಉಪಾಸನಾ ಪರಂಪರೆಯೇ ಆ ಎರಡು ಧಾರೆಗಳಾಗಿ ಹರಿದಿರುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವವಿದಿತ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಎರಡು ಧಾರೆಗಳ ನಡುವೆ, ತಣ್ಣಗೆ ಒಂದು ಸೆಲೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ-ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ನಗಣ್ಯವಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಉಪಾಸನಾ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದುವೇ ಉಭಯಲಿಂಗೀ ಉಪಾಸನಾ ಪರಂಪರೆ.

ಮೊಲೆ ಮೂಡಿ ಬಂದರೆ ಹೆಣ್ಣೆಂಬರು,
ಗಡ್ಡ ಮೀಸೆ ಬಂದರೆ ಗಂಡೆಂಬರು,
ನಡುವೆ ಸುಳಿವ ಆತ್ಮನು ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ.

ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನ ಈ ವಚನ ದೇವರನ್ನು ಹಾಗೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಲಿಂಗೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಲಿಂಗೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಸನೆಯು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಕನ್ನೆಯ ಸ್ನೇಹ', 'ಕೂಟ' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಪಾತಳಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ದೇವರನ್ನು ಉಭಯಲಿಂಗೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿದಾಗ, ಉಪಾಸನೆಯೂ ಉಭಯಲಿಂಗೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಉಪಾಸಕರಾದ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರು ಉಭಯಲಿಂಗೀಯ ಉಪಸನಾ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಂತ ಕೇವಲ ಗಂಡು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಹೆಣ್ಣೂ ಕೂಡ ಗಂಡಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವುದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ 'ಉಭಯಲಿಂಗಿ' ದೈವವೆಂದಾಯಿತು. ಎಂದರೆ ಭಕ್ತ ಸತಿಯಾದರೆ ಆಕೆ ಪತಿಯಾಗಿಯೂ ಭಕ್ತ ಪತಿಯಾದರೆ ಆಕೆ ಸತಿಯಾಗಿಯೂ ಆಗುವ ಸತಿ-ಪತಿ ಭಾವದ ದೈವ ಅವಳು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲಿಂಗೀಯ ಮಾದರಿಯ ಉಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಸ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ 'ಶರಣ ಸತಿ-ಲಿಂಗ ಪತಿ' ಎಂದಾಗ ವ್ಯತ್ಯಸ್ತಗೊಳ್ಳುವುದು ಶರಣಾಗತರಷ್ಟೇ. ಭಕ್ತ ಗಂಡಸಾಗಿದ್ದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆತ ಸತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಲಿಂಗಯಾವಾಗಲೂ ಪತಿಯೇ. 'ಲಿಂಗಪತಿ-ಶರಣ ಸತಿ' ಯಾದಾಗಲೂ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದು ಶರಣಾಗತರಷ್ಟೇ. ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ಭಕ್ತ ಮತ್ತು ದೈವ ಎರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಉಪಾಸನ ಪರಂಪರೆ.

ಅಥವ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೀಗೆ ಲಿಂಗೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತ ಮತ್ತು ಲಿಂಗದ ಸಂಬಂಧವು ಸೇವ್ಯ-ಸೇವಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಲೋಮವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಪರಂಪರೆಯು ದೇವರನ್ನು ಹೀಗೆ ಸೀಳಿ ನೋಡುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಇವೆರಡನ್ನು ಮಿಲನಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವಂತಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಂತೆ ದ್ವಿಲಿಂಗೀಯರ ನಡುವೆ ಏರ್ಪಡುವ ಮದುವೆಯನ್ನು ಆದಿಮ ದೇವರ ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಾದೃಶಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆಯಷ್ಟೇ.

ದೇವರನ್ನು ಲಿಂಗೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಎರಡು ಕವಲಾಗಿ (ಶರಣ ಸತಿ-ಲಿಂಗ ಪತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಪತಿ-ಶರಣ ಸತಿ) ಸಶಕ್ತ ಧಾರೆಯಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಉಭಯಲಿಂಗೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಹಾಗೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ನೆಲೆಯೂ ಒಂದಿದೆ. ದೇವರನ್ನು ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದಾಗ

ಉಪಾಸನೆಯೂ ಉಭಯಲಿಂಗಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಲ್ಲದೆ ಇಂತಹ ಉಪಾಸನೆಯು ಜಾಗತಿಕ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಕೆಲವೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಆ ಉಭಯಲಿಂಗಿ ದೇವರನ್ನು ನೆನೆಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಉಭಯಲಿಂಗಿ ದೇವರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಆ ಉಪಾಸನ ಕ್ರಮವು 'ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಉಪಾಸನ' ಪರಂಪರೆಯದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪುರಾವೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗಾದುದರಿಂದ ದೇವರು ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಎಂಬ ಪರಂಪರೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಂಪರೆಯು. ಈ ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಉಪಾಸನ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿದೆ. ಇದರಿಂದ 'ಉಭಯಲಿಂಗಿ ದೇವರು' ಬೇರೆ, 'ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಉಪಾಸನೆ ಬೇರೆ' ಎಂದು ನಾವು ದೃಢೀಕರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸೇವ್ಯ-ಸೇವಕ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನತೆಯಿದ್ದರೂ ಅವೆರಡೂ ಪರಂಪರೆಗಳು ದ್ವಿಲಿಂಗೀಯ ದೇವರು ಮತ್ತು ಆದ ಉಪಾಸನ ಕ್ರಮಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ, ಲಿಂಗೀಯ ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯೆದುರು ತಲೆತಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಇದು ನಡೆಯುತ್ತಲೆ ಇದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರ ಪರಂಪರೆಯು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಉಭಯಲಿಂಗೀಯ' ಉಪಾಸನ ಕ್ರಮವೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾರಸ್ವತ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಂಡರಿಸುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಹೊಸಪೇಟೆ ತಾಲೂಕಿನ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರನ್ನು ಕುರಿತು 'ತೃತೀಯ ಲಿಂಗ'ವೆಂಬ ನನ್ನ ಎಂ.ಫಿಲ್. ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨. ಈ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ನನಗೆ ನೀಡಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ ಡಾ. ಕಮಲ ಹೆಮ್ಮಿಗೆ, 'ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ' ಹಾಗೂ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ (ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ) ಪುಟ ೧೩೮-೧೬೮.

೩. ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗೆ : ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ (ಸಂ) ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ (ಭಾಗ-೧೧) ಪು: ೪೩-೫೮ ಮತ್ತು ೭೩-೯೨.

೪. ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗೆ : ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ (ಸಂ) ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ (ಭಾಗ ೧೧) ಪು : ೭೬-೮೧.

೫. ನೋಡಿ : The Enclyopedia of Religion (Vol.9) P. 252-58

೬. ನೋಡಿ : The Encyclopedia of Religion (Vol.5) P. 302-12

೭. ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ "Androgynes"ಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ 'ಉಭಯಲಿಂಗಿತ್ವ' ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: The Encyclopedia of Religion (Vol.1).

೮. ವಿವರಗಳಿಗ : The Encyclopedia of Religion (Vol.1) P. 280-281

೯. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆದಿತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ:
ಆದಿತಿ ರ್ದ್ಯೌರದಿತಿರಂತರಿಕ್ಷಮದಿರ್ತಿಮಾತಾ ಸ ಪಿತಾ ಸ ಪುತ್ರ: ।
''ವಿಶ್ವೇ ದೇವಾ ಆದಿತಿ: ಪಂಚಜನಾ ಆದಿತಿರ್ಜನಿತ್ವಮ್ ॥
ಆದಿತಿಯೇ ದಿವ್ಯಲೋಕ, ಆದಿತಿಯೇ ಅಂತರಿಕ್ಷ, ಆವಳೆ ತಾಯಿ, ಅವಳೆ ತಂದೆ-ಮಗು, ವಿಶ್ವದೇವತೆಗಳೂ ಆದಿತಿಯೇ, ಪಂಚಜನರೂ ಆದಿತಿಯಿಂದಲೇ ಜನಿಸಿದ್ದಾರೆ'' (ಉದ್ಧೃತ) ನೋಡಿ ಶಂ. ಬಾ. ಜೋಶಿ, 'ಹಾಲುಮತ ದರ್ಶನ', ಪು. ೧೮೩.

10. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶಂ. ಬಾ. ಜೋಶಿ: ಹಾಲುಮತ ದರ್ಶನ ಪು.೧೬೬-೨೩೩.

11. ಯಲ್ಲವ್ವನ ಮಹಿಮಾ (ಲಾವಣಿ)
ಕುಂತ ನಿಂತ ಸರ್ವಜನ ಚಿತ್ತಗೊಟ್ಟು ಕೇಳ್ರಿ
ವ್ಯರ್ಥ ನೀವು ಮಾಡಬ್ಯಾಡ್ರಿ ಗುಲ್ಲ ।
ಆದಿಶಕ್ತಿ ಮಾಯಗಾರ್ತಿ ಯಲ್ಲವ್ವನ ಲೀಲ
ಸುಳ್ಳೇ ಇವರು ಪಂತ ಮಾಡಿ ಕಳಿತಾರ ಕಾಲ ।...
ನೋಡಿ: ಬಿ. ಬಿ. ಹೆಂಡಿ ಮತ್ತು ಇತರರು (ಸಂ): ಹರದೇಶಿ-ನಾಗೇಶಿ ಪು. ೯೮-೧೦೨.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಕಮಲಾ ಹೆಮ್ಮಿಗೆ, 'ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಹಾಗೂ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ' ೧೯೯೮ ವಿಮೋಚನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಳಗಾವಿ.

೨. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ. ಎಂ. (ಸಂ) 'ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ' (ಭಾಗ,೧೧) ೧೯೮೩ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೩. ಜೋಶಿ, ಶಂ. ಬಾ. 'ಹಾಲುಮತ ದರ್ಶನ' ೧೯೯೩ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ,.

೪. ಮಾಧವ ಪರಾಜೆ, 'ತೃತೀಯ ಲಿಂಗ' (ಹೊಸಪೇಟೆ ತಾಲೂಕಿನ ಗಂಡು-ಜೋಗಮ್ಮರ ಅಧ್ಯಯನ) ೧೯೯೪ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ (ಅಪ್ರಕಟಿತ).

೫. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ. ಎಸ್. (ಸಂ), 'ಜೋಗತಿ ಹಾಡು' (ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ-೧೯) ೧೯೭೭ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೬. ಹೆಂಡಿ, ಬಿ.ಬಿ. ಮತ್ತಿತರರು, 'ಹರದೇಶಿ-ನಾಗೇಶಿ' ೧೯೮೩ ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

೭. Monier Monier-Williams, A Sanskrit English Dictiohary, 1986 Motilal Banarsidas.

೮. The Encyclopedia of Religion (Vol. 1,5,9) 1987 Macmillan London.

ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವ ಗಣ ಮತ್ತು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ

ಬಿ. ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ

ಗಣದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ. ಇದನ್ನು ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಲೆನಾಡು ಭಾಗಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಒಂದನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಣ ಬರುವ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾಗ-೧

ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಲೆನಾಡು ಭಾಗವು, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು, ಮೂಡಿಗೆರೆ, ಕೊಪ್ಪ, ಶೃಂಗೇರಿ ಹಾಗೂ ನರಸಿಂಹರಾಜಪುರ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಪ್ರಬಲವಾದ ಜಮೀನ್ದಾರರು. ಉಳಿದಂತೆ ಹರಿಜನ (ಹೊಲೆಯರು) ಮುಸ್ಲಿಮರು, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇನ್ನೂ ಇತರೆ ಜಾತಿಯವರಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಣ ಬರುವುದು (ದೇವರು ಮೈದುಂಬುವುದು) ಬಹುತೇಕ ಹರಿಜನರ ಮೇಲೆಯೇ.

ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಗಣ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕನಿಷ್ಠ 18-20 ವರ್ಷ ವಯಸ್ಸಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡೇ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಗಣ ಬರುತ್ತದೆ.

1. ಮದುವೆಯ ದಿವಸ 2. ಹಬ್ಬ/ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ

ಮದುವೆಯ ದಿವಸ ಮೊದಲು ಗಣ ಬರುವುದೆಂದರೆ, ಅದು ಮದುಮಗ (ವರ)ನ ಮೇಲೆಯೇ. ಮದುವೆಯ ಇಡೀ ದಿವಸ ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಬರಬಹುದೆಂದಲ್ಲ. ಮದುವೆಯಲ್ಲೇ ಮದುವೆಯ ಶಿಖರವಾದ ಮಹೂರ್ತದ (ಮೋರ್ತ) ಸಮಯದಲ್ಲಿ. ಚಪ್ಪರದೊಳಗಿನ ಮಂಟಪಕ್ಕೆ ಮದುಮಗನನ್ನು ಮೊದಲು ಕರೆತಂದು ಕೆಲವು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೇನು ಮಹೂರ್ತಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಬರಬೇಕು. ಮದುವೆಗೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲರೂ ಒಬ್ಬರ ಮೇಲೊಬ್ಬರು ಕೂತೋ ನಿಂತೋ ಮಹೂರ್ತಕ್ಕಾಗಿ ತೀವ್ರ ಕಾತರಿಸುವ ಗಳಿಗೆ. ನಿಶಾನೆ (ವಾದ್ಯಗಳು)ಯನ್ನು ಭಯಂಕರವಾಗಿ ಬಡಿಯುತ್ತಾರೆ. 'ಒಂಟಿ'ಯಾಗಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡುಗಳು ದಾಂಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಕ್ಕುವ ಗಳಿಗೆ. ಆಗ ಆ ಇಡೀ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ತೀವ್ರತೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತೀವ್ರತೆಯ ಕೇಂದ್ರ

ಮದುಮಗ ಮತ್ತು ಮದುಮಗಳು. ಕೇಂದ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಮದುವೆಗೆ ಸೇರಿರುವ ಬಂಧುಗಳು, ನೆಂಟರಿಷ್ಟರು, ಆತ್ಮೀಯರು, ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಜನರ ಪಾತ್ರಗಲೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಮಹೂರ್ತಕ್ಕಾಗಿ ಕಾತರಿಸುವ ಭಾವತೀವ್ರತೆಯ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ; ಚಪ್ಪರದೊಳಕ್ಕೆ ಮದುಮಗಳು ಬರುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಮದುಮಗನ ಮೇಲೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಗಣ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲಾ ಜನರು 'ಮಹೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಗಣ ಬಂದರೆ ಬಹಳ ಒಳ್ಳೆಯದಂತೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬದವರು, ತೀರಾ ಹತ್ತಿರದ ಬಂಧುಗಳು 'ಪವಿತ್ರ'ವೆಂಬಂತೆ ಇದನ್ನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಮ್ಮೆಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಮೊದಲು ಗಣ ಬರುವ ಎರಡನೇ ಸಂದರ್ಭವೆಂದರೆ ಹಬ್ಬ/ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ.

ಮಲೆನಾಡ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಪ್ರತೀ ವರ್ಷ, ಏಪ್ರಿಲ್-ಮೇ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಗ್ಗಿಹಬ್ಬಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರು ಮಾತ್ರವೇ ಸೇರಿ ಸುಗ್ಗಿ ಹಬ್ಬ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರು, ಗೌಡರು, ಶೆಟ್ಟರು ಇನ್ನಿತರೆ ಕೆಲವು ಜಾತಿಯವರು ಸೇರಿ ಈ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸುಗ್ಗಿಹಬ್ಬ ಆಚರಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು; ಗಂಭೀರವಾದುದು. ಕೆಲವು ಕಡೆ 'ಚೌತ' ಆಚರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. 'ಚೌತ' ಎಂದರೆ, ಹಬ್ಬದ ಮೊದಲನೇ ದಿನ ಮನೆ ಬಳಕೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ವಸ್ತು-ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ತೊಳೆಯಬೇಕು. ಆ ಹಬ್ಬ ಶುರುವಾಗಿ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಮಾಂಸ-ಮದ್ದು ಮುಟ್ಟವಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಊರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಊರು/ಹೋಟೆಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಮುಟ್ಟಾದ ಹೆಂಗಸರು ಆ ಊರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಊರಲ್ಲಿರಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಊರಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ, ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣಿಸದ ಹಾಗೆ, ಇರಬೇಕು. ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಕಟ್ಟು ನಿಟ್ಟುಗಳಿವೆ.

ಸುಗ್ಗಿಹಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ 2-3 ದಿನಗಳಿಂದ 12-15 ದಿನಗಳವರೆಗೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟು ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯ ನಿರಂತರ ಉತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದಿನದ ಹಬ್ಬ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಊರಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಆ ದಿನದ ಆಚರಣೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹೆಸರೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಆರತಿ ಹಬ್ಬ, ಕೆಂಡದ ಹಬ್ಬ, ಮಣೆ ಕಟ್ಟೋದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಇಂತಹ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲೇ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಯವು ಎಲ್ಲರ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವಂತಹ ಗಂಭೀರತೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಕೆಂಡದ ಹಬ್ಬವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 'ಕೆಂಡದ ಹಬ್ಬ' ಎನ್ನಲಾಗುವ ದಿನದ ರಾತ್ರಿ, ಆ ಹಗಲೇ ತಂದಿಟ್ಟಿರುವ ಸೌದೆಗಳನ್ನು, ಮುಖ್ಯ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಎಣ್ಣೆಯ ಬತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಸೌದೆಗಳ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಆ ಜ್ವಾಲೆಯು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಇಡೀ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗಂಭೀರ ಆವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಸೌದೆಗಳು ಉರಿಯುತ್ತಾ ಕೆಂಡವಾಗುತ್ತಾ ಜ್ವಾಲೆ ಹರಡುತ್ತಾ ಇದ್ದರೆ; ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಕುಣಿಯಬಹುದಾದ ಗಂಡಸರೆಲ್ಲಾ ಆ ರಾತ್ರಿ ಇಡೀ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಉಳಿದವರೆಲ್ಲಾ ರಾತ್ರಿ ಇಡೀ ಕುಣಿತವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾರನೇ ದಿನ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ 'ಕೆಂಡ ಹಾರುವುದು' ('ಹಾಯುವುದು') ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಹರಿಜನರು ಮತ್ತು ಇತರೆ ಜಾತಿಯವರು ಸೇರಿ ಮಾಡುವ ಹಬ್ಬಗಳಿದ್ದರೆ, ಅಂಥಾ ಕಡೆ, ಹರಿಜನೇತರ ಜಾತಿಯ, ದೇವರು (ಉತ್ಸವ ಮೂರ್ತಿ) ಹೊತ್ತಿರುವವರು ಮಾತ್ರವೇ ಕೆಂಡ ಹಾರುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ತಲೆಮಾರಿನ ಹರಿಜನ ಯುವಕರು, ಕೆಲವು ಕಡೆ 'ನಾವೇಕೆ ಕೆಂಡ ಹಾರಬಾರದು' ಎಂದು ಮುಂದಾಗಿ, ಗಲಾಟೆ ಹೊಡೆದಾಟಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಕೆಂಡ ಹಾರುವಾಗ, ಬೇರೆ ಜಾತಿಯವರು ಮತ್ತು ಹರಿಜನರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು, ಕೆಂಡದ ರಾಶಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಿಂತಿರುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಜನರ ಗಮನ ಆ ಕಡೆಯೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಂಡದ ರಾಶಿಯ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಹೊತ್ತಿರುವ ಇತರೇ ಜಾತಿಯವರು, ಕೆಂಡ ಹಾರಲು ಸಿದ್ಧರಾಗಿ ನಿಂತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಿಶಾನೆ/ವಾದ್ಯ ಬಡಿಯುವ ಹರಿಜನರ ತಂಡ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಯಾರೂ ಕೂರುವಂತಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು (ಹಳೆಯ) ಗಣಗಳು ಆಗಲೇ ಬಂದು ಕುಣಿಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಂಡ ಹಾರುವವರು ದೇವರು ಹೊತ್ತ ಇತರೆ ಜಾತಿಯವರು. ಆದರೆ ಕೆಂಡ ಹಾರಲು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವವರು/ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವವರು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತಕ್ಕ ಸೂಚನೆ ಕೊಡುವವರು ಮಾತ್ರ ನಿಶಾನೆ ಬಡಿಯುವ ಹರಿಜನರ ಗುಂಪಿನವರೇ. 'ಈ ನಿಶಾನೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೆಂಡ ಹಾರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಪಾತ್ರವಿದೆ. ಕೆಂಡ ಹಾರುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲಯದಲ್ಲಿ ನಿಶಾನೆ ಬಡಿಯುವ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಆ ಬಡಿಯುವಿಕೆಯಿಂದ ಸೂಚನೆ ಪಡೆದ ನಂತರವೇ ದೇವರು ಹೊತ್ತ ಇತರೆ ಜಾತಿಯವರು ಕೆಂಡ ಹಾರಲು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಡ ಹಾರುವುದು ಒಂದು 'ಭಯಂಕರ ಕ್ರಿಯೆ' ಯಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಗಳಿಂದಲೂ ಆಗುಮಾಡುವಂತಹ ಪ್ರಚೋದಕ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಹರಿಜನರು ಬಡಿಯುವ ಆ ನಿಶಾನೆಗೆ, ನಿಶಾನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ;

ಕೆಂಡವನ್ನು ಮೂರು ಬಾರಿ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಹಾರುವ (ತುಳಿದುಕೊಂಡು ಓಡುವ) ಪದ್ಧತಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಉತ್ಸವಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬರೇ ಹೊತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವನ್ನು ಇಬ್ಬರು, ನಾಲ್ಕು ಜನರೂ ಹೊತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲರ ಮೈ 'ಜುಂ!' ಎನಿಸುವುದು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕೆಂಡ ತುಳಿಯುವವನ ಪಾತ್ರದಿಂದ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡಲು ಭಯಂಕರವಾಗಿ ನಿಶಾನೆಯನ್ನು ಬಡಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಾವತೀವ್ರತೆಯ ವಾತಾವರಣ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ (ಹರಿಜನ ಯುವಕರ ಮೇಲೆ) ಗಣ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತೀ ಸಲ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಬಂದ ಆ ಗಣ ಭಯಂಕರವಾಗಿ ಕುಣಿದು ಕುಪ್ಪಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಂಡ ತುಳಿದುಕೊಂಡು ಓಡಿ ಬರುವವರ ಮುಂಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕುಣಿಯುತ್ತದೆ. ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಭಯಂಕರವಾಗಿ ಕುಣಿದು ಕುಪ್ಪಳಿಸಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆನಂತರ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನಿರುತ್ತಾನೆ. ಗಣ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುಟುಂಬದವರು, ನೆಂಟರಿಷ್ಟರು ಆತನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಅಭಿಮಾನ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಮದುವೆಯಲ್ಲೊ ಹಬ್ಬದಲ್ಲೊ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಗಣ ಬರುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಪಾತ್ರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆಯಾ ಜನರು, ತಮ್ಮ

ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗಣದ ಬಳಿಗೆ ತಂದಾಗ, ಅವುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಗಣ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಹೇಳಿಕೆ-ಕೇಳಿಕೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಹೆಸರು ಎಲ್ಲಾ ಈ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಗಣ ಬಂದ ನಂತರ, ಜನರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವ ಗಣಗಳಿವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಗಣಗಳು ಜನರೊಂದಿಗೆ ಮಾತುಕತೆ ನಡೆಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಬ್ಬ/ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕುಣಿಯುವುದು, ಹಾರುವುದು, ನೆಗೆಯುವುದು ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಕೈಸನ್ನೆ-ಬಾಯಿಸನ್ನೆಯಲ್ಲೇ ವಿರಮಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಇಂಥಾ ಗಣಗಳಿಗೆ 'ಬಾಯಿ ವಡ್ಸಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ರೂಢಿ ಇದೆ. (ದೈನಂದಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಆತ ಸರಿಯಾಗಿ ಬಾಯಿ ಬಿಚ್ಚಿ ಮಾತನಾಡದೇ ಇದ್ದರೆ, ಆತನಿಗೆ 'ನಿನಗೆ ಬಾಯಿ ವಡ್ಸಿಲ್ಲವಾ' ಎಂದು ವ್ಯಂಗವಾಗಿ ತೆಳುವಾಗಿ ಬೈಯುವ ರೂಢಿಯೂ ಇದೆ.)

ಬಾಯ್ ವಡ್ಸುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಚರಣೆಯೇ ಇದೆ. ಬಾಯ್ ವಡ್ಸಬೇಕಾದ ಗಣದ ಊರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮುಖ್ಯ ದೇವಸ್ಥಾನವೋ, ಮಠವೋ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಿನವನ್ನು ಆ ಮಠಕ್ಕೆ ತಿಳಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ದಿನ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಬಾಯ್ ವಡ್ಸಬೇಕಾದ ಗಣದ ಊರಿನ ಪ್ರಮುಖರು, ಆ ಊರಿನ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಗಣ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಿಟ್ಟೂ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಂತರ ನಿಶಾನೆಯೊಂದಿಗೆ ದಿಬ್ಬಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ಮಠಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಆ ಮಠದಲ್ಲಿ ಅಂದು ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಠದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ತುಸು ದೂರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಟ್ಟೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು 'ಉರಿಗದಿಗಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದು ಅದನ್ನು ಗುಡಿಸಿ, ಸ್ವಚ್ಛಮಾಡಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಮುಳ್ಳಿನ ಮರದ ಕೋಲುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಈ ಕಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ವಿನಾ ಕಾರಣ (ಅದರಲ್ಲೂ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನ) ಹೋದರೆ, ಉರಿದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ 'ಉರಿಗದಿಗಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಲು ಸಾಕು.

ದಿಬ್ಬಣ ಮಠಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಗಣ ಬರಬೇಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಠದ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಕರೆದು ತೀರ್ಥ ಪ್ರಸಾದ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಜೋರಾಗಿ ನಿಶಾನೆ ಬಾರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಊರವರೂ ಮಠದ ಪೂಜಾರಿಯೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ 'ಗಣ ಬರಬೇಕು' ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಗಣ ಬರುತ್ತದೆ. ಗಣ ಬರುವಿಕೆ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ತೀರ್ಥ ಪ್ರಸಾದ ಕೊಡುವ ಮೊದಲೇ, ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲೇ, ಗಣ ಬಂದು, ಭಯಂಕರವಾಗಿ ಕುಣಿಯುವುದುಂಟು. ಕೆಲವು ಗಣಗಳು ಕೇಳಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಬರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬಂದ ಗಣವನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಳಪಡಿಸುವುದು ಮುಂದಿನ ಕೆಲಸ.

ಗಣ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಪೂಜಾರಿ, ಮಠದ ಒಳಗೆ ಹೋಗಿ, ಅಲ್ಲಿಂದ ತನ್ನ ಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಪದಾರ್ಥ ತಂದು, ಗಣದ ಮುಂದೆ ಅದನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. 'ನೀನು ಯಾವ ದೇವತೆ?' 'ಇದು ಏನು ಹೇಳು' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಗಣ ಉತ್ತರಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಕುರುಹು ಹೇಳುವುದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೈಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಲು ಕೆಲವು ರಿಯಾಯಿತಿಗಳಿವೆ.

ಹೇಳಲು ಮೂರು ಅವಕಾಶಗಳಿದ್ದು ಕೊನೆಯ ಸಲ ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಪ್ರತಿ ಸಲ ಪೂಜಾರಿ ತನ್ನ ಮುಷ್ಠಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ವಸ್ತುಗಳು ಬಹುತೇಕ ಪೂಜೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಪೂಜಾರಿಯ ಮುಷ್ಠಿಯ ವಸ್ತು ಯಾವುದೆಂದು ಗಣ ಹೇಳದೇ ಇದ್ದರೆ ಗಣಕ್ಕೆ ಭಾರೀ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಗಣದ ಪರವಾಗಿ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸುವವರು ಯಾರೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಗಣ ಬಂದಿರುವ ಜಾತಿಯವನ, ಊರಿನ ಕುಳುವಾಡಿ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿವಂತ ಎಂದು ಇಬ್ಬರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಂದಲೂ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಲು ಪ್ರಚೋದನೆ ಬರುವುದುಂಟು. ಈ ಶಿಕ್ಷೆಯ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇದ್ದು ಉಗ್ರವಾಗುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಮೊದಲು ಮಠದ ಪೂಜಾರಿ ಬೆತ್ತದಿಂದ ಗಣಕ್ಕೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೋ ಗಣ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬೇಕು ಇಲ್ಲವೆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಮೈಯೊಡ್ಡಬೇಕು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಊರಿನ ಪಟೇಲ ಅಥವಾ ಗೌಡನೂ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈತ ಆ ಪೂಜಾರಿಯನ್ನೂ ಕಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಗೌಡ/ಪಟೇಲ ಹೊಡೆಯುವಾಗ, ಹರಿಜನ ಜಾತಿಯ, ಕೂಲಿಯ, ಜೀತದ ಹೆಸರ್ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಹೊಡೆಯುವುದೂ ಉಂಟು. ಈತನ ಬೈಗುಳ ಮತ್ತು ಹೊಡೆತಗಳು ಪೂರ್ವಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಗಣ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪೆಟ್ಟುಗಳಿಗೂ ಮೈಯೊಡ್ಡಿದರೆ, ಮುಂದಿನ ಹಂತ ಉರಿಗದಿಗಿಯ ಮೇಲಿಡಲಾಗಿರುವ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಮುಳ್ಳಿನ ಕೋಲುಗಳಿಂದ ಹೊಡೆದು ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡುವುದೂ ಉಂಟು. ಎಲ್ಲಾ ಗಣಗಳ ಸ್ಥಿತಿ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹೋಗುವುದು ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ. ಆದರೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಲೆಂದೇ ಅವನ್ನು ಇಡಲಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಗಣವು ಪೂಜಾರಿಯ ಮುಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಯಾವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದರ ಮೇಲಿದ್ದ ಸಂಶಯ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ - ಗೌರವ ಮೂಡುತ್ತದೆ. 'ಅಧಿಕೃತ'ವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೊಗಳಿಕೆಯ ಮಾತುಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಸಲ ಮಠದ ಪೂಜಾರಿ ಮುಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹಿಡಿದು ತರುವುದನ್ನು ಈ ಗಣ ಕಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ. ತೀರ್ಥ ಪ್ರಸಾದವನ್ನೂ ಕಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಗಣ ಬಂದು ಭಯಂಕರವಾಗಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಾ, ಸ್ವತಃ ತಾನೇ ಉರಿಗದಿಗಿಗೆ ಹೋಗಿ, ಅಲ್ಲಿ ಇಡಲಾಗಿರುವ ಮುಳ್ಳಿನ ಕೋಲುಗಳಿಂದ ಜೋರಾಗಿ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಬಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಕ್ಷಣ ನೆರೆದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರು, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಓಡಿಹೋಗಿ 'ಸಾಕು! ಸಾಕು!!'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗಣ 'ಅಧಿಕೃತ'ವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಗಣಗಳೂ ಈ 'ಬಾಯ್ ವಡ್ಸುವ' ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಗಣಗಳು ಹೊಸದಾಗಿ ಗಣ ಬಂದ ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲೇ ಜನರು ಸಮಸ್ಯೆ ತಂದಾಗ, ಅವರೊಂದಿಗೆ ಮಾತುಕತೆ ಶುರುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ 'ಅಧಿಕೃತ'ವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಭಾಗ-೨

ಪ್ರಸ್ತುತ ಗಣದಂಥ ವಸ್ತು ವಿಷಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. 1. ಗಣ ನಿಜವೊ - ಸುಳ್ಳೊ? 2. ಗಣ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೊ - ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವೊ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತ/ಸ್ಥಾಪಿತ ಉತ್ತರಗಳಿವೆ. ಉಳಿದಿರುವುದು ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು

ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಷ್ಟೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಪಾಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಅಪಾಯವೆಂದರೆ, ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಗಣವನ್ನು ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಸರದಿಂದಲೇ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿವೆ. ಗಣಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿಷಯವನ್ನು ಆಯಾ ಒಟ್ಟೂ ಪರಿಸರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಯಾವುದೇ ಚಿಂತನೆ-ಚರ್ಚೆ-ಸಂವಾದಗಳು ನಿರರ್ಥಕವಾದವು. ಅರಾಜಕತಾವಾದಗಳು. ಗಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮಾದರಿಗಳೇ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಂಡಿರುವುದು ದುರಂತ.

ಗಣವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಗಣ ಇರುವ ಪರಿಸರದ ಒಟ್ಟೂ ಚರ್ಚೆ. ಒಟ್ಟು ಪರಿಸರದ ಚರ್ಚೆ ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿನ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು, ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು - ಈ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಗಣ ಯಾಕೆ ಬರುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೆಯೇ, ಗಣ ಯಾವಾಗ ಬರುತ್ತದೆ? ಎಂಬುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ. ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಹಬ್ಬ ಮತ್ತು ಮದುವೆಯಲ್ಲೇ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಗಣ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕ ಪರಿಸರವೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ವಾತಾವರಣವೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಗಣ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಗಣ ಬಂದಿರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವೂ ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಗಣವೆಂದರೆ, ಗಣ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೇವಲ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ; ಅದೊಂದು ಭೌತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಭೌತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ, ಕೇವಲ ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ/ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಹೊರಡುವ ಚರ್ಚೆ ನಿರರ್ಥಕ. ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಗಣ ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸೇರಿದ ಸಮೂದಲ್ಲೇ ಯಾಕೆ ಬರುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಜೊತೆಗೆ, ಹರಿಜನರ ಮೇಲೆಯೇ ಯಾಕೆ ಬರುತ್ತದೆ? ಎಂಬುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆ. ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರಿನ ಮಲೆನಾಡು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಹರಿಜನೇತರ ಜಾತಿಯವರು ಹರಿಜನರಿಗಿಂತ ಶ್ರೀಮಂತರು. ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮನೆಗೆ ಹರಿಜನರು ಕೂಲಿ ಮಾಡಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹರಿಜನರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಭೂಮಿ ಇದೆಯಾದರೂ ಕೂಲಿ ಆಳುಗಳಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಅವರ ಮನೆಯವರೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದಷ್ಟು ಇಲ್ಲವೆ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ತಿಂಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಜಮೀನು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ, ಆ ಭೂಮಿಯ ಉಪಕರಣಗಳ ಮೇಲೆ ಹರಿಜನರು ಅವಲಂಬಿತರು. ಭೂಮಾಲಿಕರ ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಾಗ ಇವರಿಗೆ ಇವರದೆನ್ನುವ ಯಾವ ಆಸ್ತಿ/ವಸ್ತುವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಪೂರ್ಣ ಅವರ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಜಮೀನ್ದಾರರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು: ಜೀತದಾಳು, ಮತ್ತೊಂದು ಚೆಂಗೂಲಿ. ಜೀತದಾಳು, ಎಂದರೆ ಮೊದಲೇ ಜಮೀನ್ದಾರನಿಂದ ಸಾಲ ಪಡೆದಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ತೀರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆ ಜಮೀನ್ದಾರನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು. ಅವನು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಹೋಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಚೆಂಗೂಲಿ ಎಂದರೆ ಸಾಲದ ಋಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲಿ ಬೇಕೆಂದರೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಭೂಮಿ, ಉತ್ಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ದುಡಿಮೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿ ಹರಿಜನರು ಭೂಮಾಲಿಕರ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿರ ಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಹತೋಟಿಯಿಂದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಬಿಡುಗಡೆ ಎಂದರೆ, ಹರಿಜನರು ಆಚರಿಸುವ ಹಬ್ಬ ಮತ್ತು ಮದುವೆ. ಜಮೀನ್ದಾರರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಾಗ ಇವರು ಅಲ್ಲಿ ಅಧೀನರು. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಅಧೀನರಲ್ಲ. ಇವರ ಮದುವೆಯಂತೂ, ಗ್ರಾಮದೊಳಗೇ ಇರುವ 'ಹತ್ತು ಜನರ' (ಗ್ರಾಮದ ಹರಿಜನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ) ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸುಗ್ಗಿ ಹಬ್ಬಗಳು ಎರಡು ರೀತಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಜನ ಹಾಗೂ ಹರಿಜನೇತರರಿದ್ದರೆ ಕೂಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಹರಿಜನರಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವರೇ ಮುಂದೆ ನಿಂತು ಸುಗ್ಗಿ ಹಬ್ಬ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಸುಗ್ಗಿಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರಿಗೆ 'ನಮ್ಮದು' ಎನ್ನುವ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಂಭ್ರಮದ ಬದ್ಧತೆಯೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯದಲ್ಲ; ಸಮೂಹ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯದು. ಮದುವೆಗೂ ಕೂಡ ಇದೇ ಮಾತು ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ಕಡೆಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮದೆನ್ನುವ ಭೌತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಹರಿಜನರಿಗಿರುತ್ತದೆ. ದುಡಿಯುವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಮೀನ್ದಾರರ ಜಮೀನಿಗೆ ಹಂಚಿಹೋಗುವ ಹರಿಜನರು ಸುಗ್ಗಿ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಒಂದೇ ಕಡೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯಲ್ಲಂತೂ ಬಂಧು-ಬಳಗ, ನೆಂಟರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಒಂದೇ ಕಡೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ, ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಒಂದಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಡಿಮೆ. ಭೂಮಿಯಿಲ್ಲದೆ, ಉಳುವ ಉಪಕರಣಗಳಿಲ್ಲದೆ, ಜಮೀನ್ದಾರಿಕೆಯ ಹತೋಟಿ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಹರಿಜನರ ಸ್ವರೂಪ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ತುಂಡು ತುಂಡಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದಾಗುವುದು ಹಬ್ಬ ಮತ್ತು ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ಜಮೀನ್ದಾರರ ಕೂಲಿಯ ಆಳುಗಳಾಗಿ ದುಡಿಯುವಾಗ ಹರಿಜನರಿಗಿರುವ ಕೆಲವು ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಅಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಒಂದು ಕಡೆ ಸೇರದಿರುವುದೂ ಒಂದು. ಇವರಿಗೆ ದೈಹಿಕವಾದ ಅಪಾರ ಶ್ರಮಶಕ್ತಿ ಇದ್ದಾಗಲೂ ಕೂಡ ಯಾವುದರ ಮೂಲಕವೂ ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಲು ತಕ್ಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ದುಡಿಮೆಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಹರಿಜನರ ಯಾವ ಶ್ರಮಶಕ್ತಿ ಚೇತನಗಳು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅವು ಕೂಲಿಯಿಂದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಹಬ್ಬದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರ ಫಲಿತವೇ ಗಣ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಗಣ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಗಣ ಮೊದಲು ಬರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ವೈರುಧ್ಯದ ಫಲವೇ ಗಣ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ; ಇದೊಂದು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಭೌತಿಕಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದೂ ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸುಗ್ಗಿ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಗಣ ಬರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಉತ್ಸವಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವ ಹರಿಜನೇತರ ಜಾತಿಯವರು ಕೆಂಡ ತುಳಿಯಲು ಸಿದ್ಧರಾಗಿ ನಿಂತಿರುವ ಸಮಯ. ಆ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮೈಯೆಲ್ಲಾ ಕಣ್ಣಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಜನ ಸಮೂಹ. ಕೆಂಡ ತುಳಿಯುವವರಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಪ್ರಚೋದನೆ ಮತ್ತು ಸೂಚನೆ ಕೊಡುವ

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲಯದಲ್ಲಿ ವಾದ್ಯ ಬಡಿಯುವ ಹರಿಜನರ ತಂಡ. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಅಂದರೆ ಕೆಂಡ ತುಳಿಯುವವರು ಮತ್ತು ವಾದ್ಯ ಬಾರಿಸುವವರು ಎದುರು ಬದುರಾಗಿರುವುದು. ಇವರ ನಡುವೆ ಕೆಂಡದ ರಾಶಿ ಇರುವುದು. ಕೆಂಡದ ರಾಶಿಯನ್ನು ತುಳಿಯುವವರಿಗಿಂತಲೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ಮತ್ತು ಸೂಚನೆ ಕೊಡುವ ವಾದ್ಯ ಬಾರಿಸುವವರ ಪಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು, ಇಲ್ಲವೆ ಎರಡೂ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಮಾನವಾದವು. ವಾದ್ಯ ಬಾರಿಸುವವರ ಪಾತ್ರ ಕಡಿಮೆಯಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಕಡೆಯವರೂ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಎದುರು-ಬದುರಾಗಿರುವ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲೇ; ಆ ಕರ್ಷಣದ ತೀವ್ರತೆಯ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಗಣ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ವಾದ್ಯ ಬಾರಿಸುವ ಗುಂಪು, ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ದಲಿತರ ಸಮೂಹದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಅದೇ ರೀತಿ, ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ದಲಿತರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಆಚರಣೆಯ; ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗ ಗಣ. ವಾದ್ಯ ಬಾರಿಸುವ ಗುಂಪು ಹೇಗೆ ಉತ್ಸವ ಮೂರ್ತಿ ಹೊತ್ತವರಿಗೆ ಎದುರು-ಬದುರಾಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ, ಗಣವು ಹಳ್ಳಿಯ ಜಮೀನ್ದಾರನಿಗೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಎದುರು-ಬದುರಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು).

ಇನ್ನು ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಗಣ ಬರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಭೂಮಾಲೀಕರು ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ದಲಿತರು ಎದುರು-ಬದುರಾಗಿರುವ ಕರ್ಷಣದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಗಣದ ಬೀಜವಿದೆ. ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಭಿನ್ನ. ಹರಿಜನರ ಮದುವೆಗೆ ಹರಿಜನರೇ ಮುಂದಾಳು ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಕರು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ಸೆಳೆಯುವ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇರುತ್ತದೋ ಆ ಗಳಿಗೆಯೇ ಗಮದ ಆರಂಭದ ಬಿಂದು. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಗಣವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ದಲಿತರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಆಚರಣೆಯ, ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎದುರು ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ, ಹಬ್ಬಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಗಣ ಬಂದರೆ ಹೆಚ್ಚು 'ಪವಿತ್ರ' 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಗಣವು, ದೇವರು - ದೇವಸ್ಥಾನ - ಹಬ್ಬ ಇವುಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಗಣವು ಮದುವೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಗಣ ಬಂದರೆ, ಅದನ್ನು 'ಪವಿತ್ರ' ಎಂದು ನಂಬಲೂ ಕಾರಣವಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು.

'ಬಾಯ್ ವಡ್ಸುವ' ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಂದರೆ, ಬಾಯ್ ವಡ್ಸುವಾಗ ಮಠಕ್ಕೇ ಯಾಕೆ ಹೋಗಬೇಕು? ಅಲ್ಲಿ ಗಣ ಕುರುಹು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆ ಯಾಕೆ ನಡೆಯಬೇಕು? ಭೂಮಾಲೀಕ ಪಟೇಲನೇ ಯಾಕೆ ಮುತುವರ್ಜಿ ವಹಿಸಬೇಕು? ಕೆಲವು ಗಣಗಳು ಕುರುಹು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಉರಿಗದಿಗಿ ಮೇಲೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುವ ಮುಳ್ಳಿನ ಕೋಲುಗಳಿಂದ ತಾವೇ ಯಾಕೆ ಹೊಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ?

ಮಠಕ್ಕೆ ಯಾಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ? ಎಂಬುದು ಮಠಕ್ಕೂ-ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಠಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ ಹೀಗಾಗಿ ಹತ್ತಾರು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು

ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜನರ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ, ಹಳ್ಳಿಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಾಗ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಉಂಟಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇಂತಹ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಮಠಗಳು ಹುಟ್ಟಿರಲೂ ಸಾಕು. ಅಂತಹ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಏನಿರಬಹುದು? ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ತೇರು (ಜಾತ್ರೆ) ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಮಠಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹತ್ತಾರು ಹಳ್ಳಿಗಳಿದ್ದು, ಜಾತ್ರೆಯ ದಿನ ಆ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಜನ ದಿಬ್ಬಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಠಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಕಿ, ರಾಗಿ, ತರಕಾರಿಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. ತೇರು ಎಳೆಯಲು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಹರಿಜನರು ಬೆತ್ತ ತರುತ್ತಾರೆ. ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಜನ ಬಿಟ್ಟಿಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಮಠವು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಸುಲಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಮಠಗಳು ನಿಂತಿರಲೂ ಸಾಕು. ಈ ಸುಲಿಗೆಯನ್ನು ನಯವಾಗಿ ದೈವೀಕರಿಸಿರಲೂ ಸಾಕು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಗಣ ಕುರುಹು ಹೇಳುವಾಗ, ಮಠದ ಪೂಜಾರಿ, ಮಠದ ಒಳಗಿನಿಂದ ಕೈಮುಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಗಣವು ಅದು ಯಾವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿ ಒಂದು ಘಟಕವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮಠವು ಇನ್ನೊಂದು ಘಟಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗಣವು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ತಟ್ಟನೆ ಈ ವಿಭಜಿತ ಮಾದರಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿ ಎರಡೂ ಘಟಕಗಳೂ ಕೂಡಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ, ಗಣವು ಕುರುಹು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ, ಎರಡೂ ಘಟಕಗಳೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಏಕಘಟಕವಾಗಿದ್ದ ಹಳ್ಳಿ ಒಡೆದು, ಗಣ ಮತ್ತು ಭೂಮಾಲೀಕ (ಪಟೇಲ) ಎಂದು ಎರಡಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪಟೇಲ ಮಠದ ಪೂಜಾರಿಯ ಕಡೆ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರಿ ಗಣಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಠಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ಏಕಘಟಕ ಒಡೆದು ಎರಡಾಗುತ್ತದೆಂದರೆ, ಆ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಏಕಘಟಕ ಕೇವಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವೆಂದಾಯಿತು. ಪಟೇಲ ಹಳ್ಳಿಯ ದಿಬ್ಬಣದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡುವುದೂ ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗಣವು ಕುರುಹು ಹೇಳದಿದ್ದುದು, ಪಟೇಲ ದಿಬ್ಬಣದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಲು ನೆಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆ ಕೊಡುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಗಣವು ಕುರುಹು ಹೇಳಿದರೆ, ಆಗ ಗಣದ ಶಕ್ತಿ ಪಟೇಲನ ಶಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಪಟೇಲನಿಗೇ ಇದು ಸಣ್ಣಗಿನ ಅವಮಾನದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಜೊತೆಗೆ ಜನರಿಗೆ ಆಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗಣ ಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಪಟೇಲ ಅಲ್ಲ. ಈ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿಯೂ ಗಣವು ಪಟೇಲನಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಊರ ಪಟೇಲನಿಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ತಲೆಬಾಗಬೇಕು. ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ ಗಣದ ಮುಂದೆಯೂ ಜನರು ತಲೆಬಾಗಬೇಕು. ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ತಲೆಬಾಗುವುದನ್ನು ಈ ಭೂಮಾಲಿಕ ಪಟೇಲ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡಾನು? ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ, ಜನರು ತಲೆಬಾಗುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಣ ಮತ್ತು ಪಟೇಲ ಒಂದೇ ಮಟ್ಟದವರಾದರು.

ಗಣವು ಕುರುಹು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದು ಸೇರಿದವರಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಸಂಭ್ರಮ ಅಳತೆಗೂ ಮೀರಿದ್ದು. ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು, ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ದಲಿತರ ವಿಶೇಷ ಸಮೂಹದ

ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಗಣದಿಂದ. ಪಟೇಲ ತನ್ನ ಇಡೀ ಜೀವಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅದ್ಭುತವನ್ನು ಒಮ್ಮೆಯೂ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲಾರ. ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿಯ ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಯಾದ ಅವನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸರಿಸಮನಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದಕ್ಕೂ ಮೀರಿ ಗಣದ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಈತನ ವರ್ಗಸ್ವಭಾವ. ಬದಲಾಗಿ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ವಿಧೇಯತೆ ತೋರಿಸುವುದನ್ನು ಈತ ಸಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಗಣ ಕುರುಹು ಹೇಳಿ ಅಧಿಕೃತವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಮುಂದೆ ಅದನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಪಟೇಲನಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮಠದ ಪೂಜಾರಿ ಹೊಡೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದರೂ, ಪಟೇಲ ತಾನೇ ಮುಂದಾಗಿ ಗಣಕ್ಕೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಡೆಯುವುದು 'ಹಿಂಸೆ'ಯ ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ''ಶಿಕ್ಷೆ''ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ತೋರಿಕೆಗೆ ಇದು ಗಣ 'ಕುರುಹು' ಹೇಳದಿದ್ದ ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಗಣಗಳು ಉರಿಗದಿಗಿಯ ಮೇಲಿಟ್ಟಿರುವ ಮುಳ್ಳಿನ ಕೋಲುಗಳಿಂದ ತಾವೇ ಹೊಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದು, ಪಟೇಲನಿಗೆ ಇರುವ ಹೊಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿ ಗಣಕ್ಕೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿಯೇ ಸಾಬೀತು ಮಾಡುವಂತಿದೆ. ಗಣಕ್ಕೂ ಪಟೇಲನಷ್ಟೆ ಹೊಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದು ಯಾರಿಗೆ ಹೊಡೆಯಬೇಕು? ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಜನರಿಗೆ ಹೊಡೆಯಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಪಟೇಲನಿಗೆ ಹೊಡೆಯಲು ಸಂದರ್ಭವಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಹೊಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಕೂಡ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಾನಾ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅವು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಗೂ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ದಲಿತರಿಗೂ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಮಠಕ್ಕೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿವೆ. ಗಣದ ಆರಂಭದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ದಲಿತರಿಗೂ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯದ ಫಲವಾದರೆ; ಗಣ ಬಂದ ನಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಭೂಮಾಲಿಕ ಶಕ್ತಿಗೂ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ದಲಿತರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವಾದ ಗಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯದ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಚಲನ ಶೀಲತೆಯ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಯಿಸುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ, ಗಣವೂ ಕ್ಷಯಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಣೇ, ಮೀ, ಲೇ, ಅಂದರೆ....

ಡಿ. ಪಾಂಡುರಂಗಬಾಬು

ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶ, ಸಾಮಾಜಿಕವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹಲವಾರು ಪ್ರಬೇಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಬೇಧಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತವೇ ಭಾಷೆ. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಬೇಧ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಆ ಪ್ರಬೇಧದ ಒಳಗಡೆ ಒಂದೊಂದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿನ ಜನರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಏರ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹುಣಸೂರು ಪ್ರದೇಶದ ಕನ್ನಡ ಮಾತನಾಡುವ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳ ಜನರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರ ಸಂಬೋಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕಟ್ಟೆಮಳಲವಾಡಿ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಗ್ರಾಮವು ೧೦,೦೦೦ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಹೊಂದಿದ್ದು. ಬಹುಪಾಲು ಜನರು ಕೂಲಿ, ಕಾರ್ಮಿಕರು, ಸಣ್ಣ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಣ್ಣರೈತರು. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಲಿಂಗಾಯತ, ಬಣಜಿಗ, ತೋರೇರು, ಉಪ್ಪಾರ, ಈಡಿಗ, ಕುಂಬಾರ, ಹಜಾಮ, ಅಗಸ, ಮುಸಲ್ಮಾನ, ಹೊಲೆಯ, ಮಾದಿಗ ಜಾತಿಯ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಭಾಷಾವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಮೂರು ಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೧. **ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು** - ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಲಿಂಗಾಯತ, ಬಣಜಿಗ.

೨. **ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳು** - ತೊರೇರು, ಉಪ್ಪಾರ, ಈಡಿಗ, ಕುಂಬಾರ, ಹಜಾಮ, ಅಗಸ, ಮುಸಲ್ಮಾನ.

೩. **ಕೆಳಜಾತಿಗಳು** - ಹೊಲಯ, ಮಾದಿಗ.

ಇದರಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳ ಜನರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕಂತೆ ಜಾತ್ರೆ, ನಾಟಕ, ದೇವಸ್ಥಾನ, ಸಾಮೂಹಿಕ ಭೋಜನ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಭಾವಗಳಿಲ್ಲದೆ ಪರಸ್ಪರ ಬೆರೆಯಬಲ್ಲರು. ಕೆಳಜಾತಿಗಳಾದ ಹೊಲೆ, ಮಾದಿಗರು ಮಾತ್ರ ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧೀ ಕೆಲಸಗಳನ್ನುಳಿದು ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಜಾತ್ರೆ, ಗ್ರಾಮದ ಹಬ್ಬ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರೂ, ಪ್ರತ್ಯೇತಕತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಜನರು ಬಳಸುವುದು

ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಒಂದೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಪ್ರಭೇಧವನ್ನು. ಆದರೆ ಈ ಮೂರೂ ಜನವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಸಂಬೋಧನಾ ರೂಪಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಈ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಜನವರ್ಗಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲಾ ಜನವರ್ಗಗಳೂ ಒಂದೇ ರೂಪವನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಸಂಭೋಧನಾರೂಪಗಳೆಂದರೆ —

೧. **ಣೇ** ೨. ಮೀ ೩. **ಲೇ**

೧. **ಣೇ :** ಈ ರೂಪವು ಹೊಲೆಯ, ಈಡಿಗ, ಕುಂಬಾರ, ಹಜಾಮ, ತೊರೇರು, (ನಾಯಕ), ಉಪ್ಪಾರ, ಅಗಸ, ಈ ಜನವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಬಳಸುವ ಕನ್ನಡದೊಳಗೆ ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಸಂಭೋಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಜನರೊಡನಾಗಲಿ ಈ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಜಾತಿಯ ವಲಯದೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಳಕೆಯಾಗುವಂತಹದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೊಲೆಯರು ತಮ್ಮೊಳಗೆ 'ಣೇ' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಿದರೂ ಇದೇ ಸಂಬೋಧನಾ ರೂಪವನ್ನು ಈಡಿಗ, ಕುಂಬಾರ, ಹಜಾಮ ಮುಂತಾದ ಜನರೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈ ರೂಪವು ಬೇರೆಯವರೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೈಯ್ಗುಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಯವರಿಗೂ ಇದನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೂಪವು — ಸಮಾನ ವಯಸ್ಕ ಸ್ತ್ರೀಯರ ನಡುವೆ, ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರ ನಡುವೆ ಹಾಗೂ ಹಿರಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕಿರಿಯರೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಉದಾ:

	ಶಿಷ್ಟ ಕನ್ನಡ
ಕಳೇಗ್ ಬಂದೀಣೆ	ಕೆಳತೆಗೆಯಲು ಬರುವೆಯೇನೇ
ಣೇ ವಸಿ ಯಸುರ್ಕೊಡು	ಸ್ವಲ್ಪ ಸಾರು ಕೊಡೆ.
ಬಾಣೆ	ಬಾರೇ
ಮೊಗಣೇ	ಮಗುವೇ

ಆದರೆ ಹೊಲೆಯರಲ್ಲಿ ಈ ಪದ ಬಳಕೆಯು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು — ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳ ನಡುವೆ, ಸಹೋದರ ಸಹೋದರಿಯರ ನಡುವೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ, ಕಿರಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಕಿರಿಯ ಪುರುಷರು ಹಿರಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಕೂಡ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಉದಾ:

ಣವ್ವ	(ಲೇ ಅಮ್ಮ)
ಣಮ್ಮ	(ಲೇ ಅಜ್ಜ)

ಅವ್ವ ಕಾಸ್ ಕೊಡ್ಣೇ	(ಅಮ್ಮ ಕಾಸು ಕೊಡು)
ಣಕ್ಕ	(ಲೇ ಅಕ್ಕ)
ಬಂದಿಣಕ್ಕ	(ಬರುವೆಯಾ ಅಕ್ಕ)
ಣತ್ತೆ	(ಲೇ ಅತ್ತೆ)
ಅತ್ತೆ ಹೆಣ್ ಕೊಟ್ಟಣೇ	ಅತ್ತೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡುವೆಯಾ?

ಮೀ: ಈ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬೋಧನಾ ರೂಪವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾದಿಗ ಜನರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಾದ ತೊರೇರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವೇಳೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸಂಧರ್ಭವು — ಸಮಾನ ವಯಸ್ಕ ಸ್ತ್ರೀಯರ ನಡುವೆ, ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರ ನಡುವೆ ಹಾಗೂ ಹಿರಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕಿರಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲದೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನ ಕೆಳ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ಕೆಲಸಗಾರ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಅಂದರೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಆಳುಗಳಿಗೆ ಬಳಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇವೆ.

ಉದಾ:

ಕೆಲ್ಸಕ್ ಬಂದೀಯಮ್ಮಿ?	(ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬರುವೆಯೇನೆ?)
ಮೀ ನಿಂತ್ಕೊ	(ಲೇ ನಿಂತುಕೋ)
ನೀರ್ತಕ ಬಮ್ಮಿ	(ನೀರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾರೇ)
ಮೀ ಒಳಿಕ್ಕೋಗು	(ಲೇ ಒಳಗಡೆ ಹೋಗು)
ಹೊತ್ಕೊ ಬಮ್ಮೀ	(ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಬಾರೇ)

ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನ ಬಳಸುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು

ನೀರ್ಸೇದಾಕಮ್ಮೀ	(ಲೇ ನೀರು ಸೇದಿ ಹಾಕೆ)
ಮೀ ನಾಳಿಕ್ ಕೆಲ್ಸಕ್ ಬಂದ್ಬುಡು	(ಲೇ ನಾಳೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಂದುಬಿಡು)

ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಿಬ್ಬರೂ ಕೆಲಸಗಾರ ಸ್ತ್ರೀ ಹಿರಿಯಳಿರಲಿ ಕಿರಿಯಳಿರಲಿ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆಳ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ಜನರು ಹಿರಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಲೇ : ಈ ಸಂಬೋಧನಾ ರೂಪವು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಶಿಷ್ಟ ಕನ್ನಡ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ — ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರ ನಡುವೆ, ಸಮಾನ ವಯಸ್ಕ ಸ್ತ್ರೀಯರೊಡನೆ, ಸಹೋದರ ಸಹೋದರಿಯರ ನಡುವೆ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮ ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರೊಡನೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಉದಾ :

ಲೇ ಬಾ ಇಲ್ಲಿ
ಹೋಗೆಲೇ
ಲೇ ಅಕ್ಕ ಕಾಸುಕೊಡೆ
ಲೇ ಮಗು - ಇತ್ಯಾದಿ

ಪುರುಷ ಸಂಬೋಧನಾ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಲೋ ಮತ್ತು ಲಾ; ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಹೊಲೆಯರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ — ಸಮಾನ ವಯಸ್ಕರೊಡನೆ, ಸಹೋದರ ಸಹೋದರಿಯರ ನಡುವೆ ಹಾಗೂ ಹಿರಿಯರು-ಕಿರಿಯರಿಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಮಧ್ಯಮಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಮಾದಿಗರನ್ನುಳಿದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮಂದಿರು ಅಣ್ಣಂದಿರೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಉದಾ :

೧) ಲೋ ಹೋಗೋಣ್ವಾ
ಲೋ ಹೋಗವಾ
ಬಂದಿಲಾ

೨) ಲೋ ಮೊಗಾ
ಲೋ ತಮ್ಮ
ಲೋ ಮರಿ

೩) ಲೋ ಮಗು
ಲೋ ತಮ್ಮ
ಬಾಲಪ್ಪ (ಬಾರೋ ಅಪ್ಪ)
ಬಾಲಮೊಗ (ಬಾರೋ ಮಗು)

೪) ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನು ಹಿರಿಯಣ್ಣನಿಗೂ 'ಲೋ' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ.
ಉದಾ: ಲೋ ಅಣ್ಣಯ್ಯ (ಲೋ < ಲಾ ಪದಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ)
ಉದಾ : ಬರ್ತಿಯೇನ್ಲಾ ಬಾಲಮೊಗಾ ಇತ್ಯಾದಿ

ಹೊಲೆಯರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಸಂಬೋಧನೆಯು — ಕಿರಿಯರು ಹಿರಿಯರಿಗೂ, ಮಕ್ಕಳು ತಂದೆಗೂ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮಂದಿರು ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಉದಾ :

೧) ಲೋ ಮಾವ

ಲೋ ಬಾವ

೨) ಲಪ್ಪ - ಲೋ ಅಪ್ಪ

೩) ಲಣ್ಣ - ಲೋ ಅಣ್ಣ

ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹಿರಿಯರು ಕಿರಿಯರು ಕೆಳ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮಜಾತಿಯ ಕೆಲಸಗಾರ ಜನರಿಗೆ ಹಿರಿಯರಿಗೂ ಸಂಬೋಧಿಸುವಾಗ ಈ ರೂಪ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಉದಾ : ಲೋ, ಬಂದು ನಾಳೆ ಕೆಲಸಮಾಡು.

ಲೋ ಸಿದ್ಧ, ರಾಗಿ ತಂದ್ಕೊಡೋ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಭಾಷೆಯ ಒಂದೇ ಪ್ರಬೇಧವನ್ನು ಆಡುವ ಜನವರ್ಗ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದು ಒಂದೇ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಪರ್ಕವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ತಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಜನ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಾದಂತೆ ನಾಗರಿಕತೆ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲಾ ಕೆಳ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ಜನರೂ ಸಹಾ, ತಮ್ಮ ನಡುವೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನರ ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವುದು. ಹಾಗೂ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಈ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕೆಳ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಜಾತಿಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ, ನಾಗರಿಕ ಅಥವಾ ಸರ್ಕಾರಿ ನೌಕರ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ, ಕೃಷಿಕಾರ್ಮಿಕ, ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ಜನರಾಡುವ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ

ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ

ಸಮಾಜವಾದವು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ನಾವು' ಎಂದು ಮಾತನಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು 'ನಾನು' ಎಂದು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಮಾಜವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾವು' ಅಂದರೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ವೈಭೋಗದ ಸಾಮಗ್ರಿ, ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಶ್ರಮ, ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಸೇರಿತು. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಖಾಸಗಿ, ಖಾಸಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಅನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. 'ನನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸಮಸ್ಯೆ' ಎಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಮಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಧನೆ ಮತ್ತು ಕೌಶಲಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಸಮಾಜವಾದದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಸಮಾಜವಾದದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಪಲ್ಲಟದ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

'ನನ್ನ' ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನದೇ ಖಾಸಗಿ ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು' ಅನ್ನುವವನು ಎಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ? ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಗಳ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ಸುಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಮಾತನಾಡುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಒಳಗಡೆ ನಾವು ಏನನ್ನು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಬಗೆಯಿದೆ? ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಮಾತನಾಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾದರಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲದರ ನಡುವೆಯೂ 'ನಾನು' ಎಲ್ಲಿದ್ದೇನೆ? ಸೆಮಿನಾರಿನಲ್ಲಿಯೆ? ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿಯಲ್ಲಿಯೆ? ನನ್ನ ಮನೆಯೊಳಗೆಯೆ? ಇಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು' (ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ) ಒಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಒಂದು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದೇನೆಯೇ? ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಪ್ರಕರಣವು ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ

ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನನಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಹೊಸ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂವಿಧಾನದ ಪ್ರಕಾರ ನಾನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ನನ್ನ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬದುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತದ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿ ನಾನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ ಮಾಡಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾನು ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೊಂದಿದ್ದೇನೆ. ನನಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳಿವೆ. ಉದ್ಯೋಗದ ಆಯ್ಕೆಗಳಿವೆ. ಮಾತಿನ ಆಯ್ಕೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಯಾವುದೇ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಲೀ ನನ್ನ ಕೈಯೊಳಗೆ ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮಾತನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬಳಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶ ಅನ್ನುವುದೂ ಬೇಕು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಮಾದರಿಗಳು.

ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. 'ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಹೀಗೆ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆಗಿದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು'ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೂ ಅವನ ಪಾಡಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ತನಕ ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ವರ್ತಿಸುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ರೀತಿ ಕೂಡ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅವನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅವನ ಚಲನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅದು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಿರ್ವಚನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ''ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ''ಯಲ್ಲಿಯೇ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಸಂವಿಧಾನ ಕೂಡಾ ''ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ'' ಮತ್ತು ''ಸಮೂಹ ನಿಷ್ಠತೆ'' ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ''ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ'' ಮತ್ತು ''ಸಮೂಹ'' ಎರಡೂ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾದ ಪದಗಳು. ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಅವು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಒಳಗಡೆಗೆ ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ' ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಯು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆಂತರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ''ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ''ವೇ ಬಲು ದೊಡ್ಡ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಫೋಕಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಆತ್ಮಬಲಕ್ಕಿರುವ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವೇ ಘನತರವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗಡೆಗೆ ಬೇರಾವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆ ಈ ''ಆತ್ಮಬಲ''ಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಬಲದ ಜಾಗೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾ ಉಳಿದುದನ್ನು ತನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗಿಡುತ್ತದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವೆನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈಗ ಕೆಲವರು ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರಲ್ಲ?

ನಾವೀಗ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕರವು ಕೂಡ ಈ ರೀತಿಯ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಭೌಗೋಳಿಕ, ಭಾಷಿಕ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿಯ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಒಟ್ಟು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ರುಚಿಯು ಸಿಕ್ಕಿರುವುದು ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಇಡಿಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಯು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರತೀಕವಾದರೆ, ಅದರ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅವತರಿಸಿದ 'ವಿಚಾರವಂತಿಕೆ' 'ಪ್ರಗತಿ' 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ' 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯೊಂದು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒದಗಿ ಬಂದಿತು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿದ್ದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು.

ಪ್ರಭುತ್ವವು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನಿರ್ದೇಶನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು, ಮುದ್ರಣಯಂತ್ರಗಳು, ಹೊಸದಾಗಿ ಆಗಮಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು. 'ವ್ಯಕ್ತಿ' ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮವೇ ಈ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಕಲಿತವರು ನಾಗರಿಕರಾದರು. ಕಲಿಯದಿದ್ದವರು ಹಳ್ಳಿಗರಾಗಿಯೇ ಉಳಿದವರು. 'ಮಠದ' ಪದ್ಧತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ 'ಶಾಲೆ' ಪದ್ಧತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳತೊಡಗಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ, ಮೊದಲಿಗೆ ಅಸಹನೆಯಿದ್ದರೂ ಅನಂತರ ಅದು ಒಪ್ಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಯಿತು. 'ಭೂಮಿಯ ಒಡೆಯರು' ಜಮೀನುದಾರರಾದರು. ಈ ಜಮೀನುದಾರರು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಕಂದಾಯ ತೆರುವ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳಾದರು. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಿವರವಾದರೆ, ಅದರೊಂದಿಗಿನ 'ಒಳಿತು ಕೆಡಕುಗಳ' ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ್ದವು. ಕಲಿತವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಮತ್ತು 'ರಾಜಕಾರಣ' 'ನಗರ' ಮತ್ತು 'ಹಳ್ಳಿ' 'ನವ ನಾಗರಿಕತೆ' ಮತ್ತು 'ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ' 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಮತ್ತು 'ಅಂಧ ಶ್ರದ್ಧೆ' ಮೊದಲಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪರಿಭಾಷೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು.

ನವ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೆಟ್ರೋಪಾಲಿಟನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತತೊಡಗಿತು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಡೆ ಭೌತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಿಂತ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಬೆಳಕು ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭದಾಯಕವಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅರಿವು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದ ಪ್ರತಿನೆರಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಇದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಈ ರೀತಿಯ 'ಖಾಸಗಿ'ಯಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ 'ಭಾವಗೀತೆ' ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮಾದರಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇರಬಲ್ಲವೆ? ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪ್ರಕಾರವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ.

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು 'ಕವಿ'ಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕವಿಗೆ ಅವನದೇ ಆದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರು ಕವಿಯನ್ನು ರೇಡಿಯೋ ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ರಸಸ್ಥಿತನನ್ನು ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ರಜೋಗುಣ ಪ್ರಚೋದವನ್ನೇ ನಾವು 'ಪ್ರತಿಭೆ' (Inspiration) ಎಂದು ಕರೆದರೂ ತಪ್ಪಾಗದು' ಎಂದು ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರು ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಭಾಷೆ ಕುರಿತು ಕುವೆಂಪುರವರು ಮಾತಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ 'ಭಾವೋಪಯೋಗಿ ಭಾಷೆ'ಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಐ.ಎ.ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಕೂಡಾ ಇದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯ. ಇಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಆಯ್ಕೆ'ಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ 'ಆಯ್ಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ವೆನ್ನುವುದು ಓದಿನ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಬೀರಿದ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವಿನ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ.

ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರ ನಡುವೆ ಬಂದವರು; ಕಾವ್ಯದಿಂದ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದದು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು, ಇದಿಷ್ಟು ರುಚಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದವರು. ಕುವೆಂಪುರವರ 'ರಸೋವೈಸಃ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಲೇಖನವನ್ನು ಅಥವಾ 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ'ಯಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನೋಡಿ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಆಯ್ಕೆಗಳೇ ವಿನಾ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದ ಆಯ್ಕೆಗಳಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ''ಇದೋ ನೋಡಿ, ನಾನು ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ನೋಡಿದ್ದೇನೆ'' ಎಂಬಂಥ ಧೋರಣೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ.

'ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯೆಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯಿಂದ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಸುಬುಗಾರಿಕೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವಿದೆಯೆಂದು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಧರ್ಮ, ರಾಜಕಾರಣ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಸಂಗತಿಗಳ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ, ಆದರೆ ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕೆಲಸಗಳೇ ಮುಖ್ಯ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜ.

ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುದ್ರಣ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಲಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟಣೆ ಮತ್ತು ಮಾರಾಟವೆಂಬುದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಪಿರೈಟ್ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸಿತು. ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರ ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಲುಪುವಂತಾಯಿತು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರ ನಡುವೆ ವಿಮರ್ಶಕ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ತನ್ನ ಒಬ್ಬನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕ ತನ್ನ ಖಾಸಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಮೇಲೆ ಹೇರುವಂತಾಯಿತು. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರ ಜನ್ಯವಾದುವಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅವು ಪೂರ್ತಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರಳ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಯ್ಕೆಗಳೇ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಪರಕೀಯರಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೇ ಇದ್ದರೂ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವಾದರೂ ಮಿತಿಯುಳ್ಳ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಸಹಜವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಹಂಬಲ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಕಾಸರೂಪ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಮೂಹದ ಬಗೆಗೆ ಯಾವುದೇ ತಕರಾರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ೧೯೫೦ರ ನಂತರದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ದುಃಖಿತರ ಖಾಸಗಿ ಹಳಹಳಿಕೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದ ಎಲ್ಲಾ ಆಸಕ್ತಿಯು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗಿದೆ. ಪದ್ಯವೊಂದನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ ಮತ್ತೇನು ಅಲ್ಲ, ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಆಸ್ತಿ ಇದ್ದಂತೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಸಬಹುದೆಂದಷ್ಟೆ ಅವರು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಲೇಖಕರ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶಕರ ಆಸ್ತಿ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮ ಇದು. ವಿಮರ್ಶಕ ಸಾಹಿತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಓದುವಾಗ ತನ್ನ ಪೂರ್ಣ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಡಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಒಂದು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಮದು ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ (ಮುದ್ರಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ) ಪ್ರಕಟವಾದ ಅಕ್ಷರ ಪುಂಜಗಳಷ್ಟೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ವಿಮರ್ಶಕರ ಖಾಸಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಆಯ್ಕೆ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಂತ ಓದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು, ಈ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಇವರು ಪಠ್ಯದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಸಿದವರ ದುರಂತ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಡಿಗರ 'ಕೂಪಮಂಡೂಕ' ಪದ್ಯವು ಅಡಿಗರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೂ ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿದೆ.

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ 'ಆಮದು' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಮುಖಾಂತರವೇ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪವೊಂದು ಆಮದಾಗುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ 'ತಾತ್ವಿಕ' 'ರಾಜಕೀಯ' 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ' ಸಂಗತಿಗಳ ಬುನಾದಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಉನ್ನತಿಯೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಚಲನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗದ ದುಃಖಿತರು, ತಾನು ತನ್ನದು ಎಂದು ಯೋಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಚಹರೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚಹರೆ ಎಂದರೇ ಮನುಷ್ಯನ ಏಕಮುಖ ಚಿಂತನೆ ಮಾತ್ರ. ಯಾವುದೇ ಆಯ್ಕೆ ಇದ್ದರೂ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ 'ನನಗಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸಹಜವಾಗಿ ಪಕ್ಷಪಾತಿ ಧೋರಣೆಯ ನಿಲುವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅದನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ವಾಸ್ತವ ಬೇರೆ ಹೇಳಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಕೊನೆ ಕೊನೆಗೆ 'ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿ' ಅಂತವರಿಗೇ ಬೇಸರ ಮೂಡಿಸಿತು.

ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯವು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತು ತನ್ನೊಳಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಅದನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹೊರಗೆ ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಯಾವ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆ ಎಂದು ಅದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಏಕಾಂತವಾದಿಯೊಬ್ಬನ ಧ್ಯಾನದಂತೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದೆ. ಸುಮತಿಂದ್ರ ನಾಡಿಗರ 'ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯ' ಅಥವಾ ಎನ್.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮಿನಾರಾಯಣಭಟ್ಟರ 'ಅಡಿಗ ಕಾವ್ಯ ಶೋಧನೆ' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಗಳು, ಈ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ನಿಕಟ ಬಾಂಧವ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಕೃತಿಯೊಂದು ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಗಳ ಕಣಜವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಮರ್ಶಕ ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ''ರುಜುವಾತು''ವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದ 'ಪದ್ಯ ಬಗೆವ ಬಗೆ' ಎನ್ನುವ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಾರದಿರುವುದು ಈ

ದೆಸೆಯಿಂದಲೇ.

'ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅದು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಈ ಪ್ರಯೋಗವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದವು ಸೂಚಿಸಬಹುದಾದ ಅರ್ಥ ಜಗತ್ತಷ್ಟೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಈ [illegible]ರ್ಶೆ ಹೇಳುವ 'ನಿಕಟ ಓದು' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾದ ಅನ್ವಯಕ್ರಮ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂದರೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಮಾತ್ರ. 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂದರೆ, 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಮಾತ್ರ.

ಈ ತರದ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಉದಾ:-ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜರು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪರಂಪರೆ ಎಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ಥಗಿತ ಅರ್ಥಕೋನವು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಇದೆಯೆ? ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ 'ಒಂದು' ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಮಾತನ್ನು ಆಡದಿರುವ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೇವಲ ಸ್ವ-ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮೆರೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿರುಚಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿರುಚಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವ ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವ ಅನುಭವವಷ್ಟೆ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಳಗಡೆ ಬರುವ ಅನುಭವ ಹೇಗೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಾಗ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಂತ್ರ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಮುಖಾಂತರ ತಮ್ಮ ಖಾಸಗಿತನ; ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಪ್ರದರ್ಶನದ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಇದು. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ''ಪಂಪನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ'' ''ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕಾಕನ ಕೋಟೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ'' ಮೊದಲಾದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಂತರಿಕ ಶಿಸ್ತು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೆ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಪರಿವೀಕ್ಷಿಸುವ ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕರು ಸಾಮಾಜಿಕ ತಲ್ಲಣವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಗುರುತಿಸುವ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಧರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೆ ಇಲ್ಲ. ನಾಯಕರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಕಿಟಕಿಯಿಂದ ನೋಡುವ ವೀಕ್ಷಣೆ ಮಾತ್ರ. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಹೊರತು, ಉಳಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಠರಾಗಿಲ್ಲ. ನಾಯಕರ ''ನಿರಪೇಕ್ಷ''ದಲ್ಲಿರುವ ''ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಒಂದು ನೋಟ'', ಕಾರ್ನಾಡರ ''ತುಘಲಕ್ ವಸ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ'' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ನಾಯಕರು ಹುಡುಕುವ ಸತ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಫಲವಾಗಿದೆ ಹೊರತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಫಲವಾಗಿಲ್ಲ.

ಟೆರಿ-ಈಗಲ್ಟನ್ ಹೇಳುವಂತೆ, 'ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡುವ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ನ್ಯಾಯಧೀಶರಂತೆ ಅಥವಾ ವೈದ್ಯರಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ರೋಗವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಈ ವೈದ್ಯರು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೃದಯ ಬಡಿತದ ಏರಿಳಿತವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಇವರ ಕೆಲಸ'.

ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ಪದೇ ಪದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೌಶಲ್ಯದ ಬಗೆಗೆ, ಶ್ರೇಷ್ಠಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರೆಯುವವನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗಿದೆ. ಗಾರೆಕೆಲಸ ಮಾಡುವವನಿಗಿಂತ ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಬಹುತೇಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಧೋರಣೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವರ ಒಡಲಾಳದ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೀಗೆಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೇನೇ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬದ್ಧನಾಗದೆ ಇರುವುದು. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯ ಅರಾಜಕತವಾದಿ ನಿಲುವು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕಠಿಣವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತಷ್ಟೆ. ಇದು ಉದ್ದೇಶಿತವಾದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸಲು ಇದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ 'ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡ ಈ ರೀತಿಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಫಲ. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬದ್ಧರಾದ ಹಾಗೆ ಸಮೂಹ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗಿಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಕೌಶಲ್ಯವು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತಿನ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ. ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಹಕ್ಕು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ,. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬಂದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಗಿದ್ದುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಕರ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಅಹಂಕಾರ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

ಈ ರೀತಿಯ 'ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ' (ಖಾಸಗಿ) ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಕೂಡಾ ವಿಚಿತ್ರವಾದುದೇ. ಖಾಸಗಿಯಾದ ಆಯ್ಕೆಯೆಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೇ. 'ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು' 'ತಂತ್ರ' ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ''ತಂತ್ರ'' ಅನ್ನುವುದು 'ಚಾಣಕ್ಯ ತಂತ್ರ'ಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ 'ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ' ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ

ಪದವಿದು. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ತಂತ್ರ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ' ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪದ. ''ಟೆಕ್ನಾಲಜಿ''ಯಿಂದಲೇ ''ಟೆಕ್ನಿಕ್'' ಆನ್ನುವುದು ಬಂತು. ಪರಿಭಾಷೆಯು ಈ ರೀತಿ ತನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಛೇದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯರ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕೌಶಲ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಿಸುತ್ತದೆ. 'ವಿಶ್ವಮಾನವ' 'ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ'ಯನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಭಾವನಾವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಮನಸ್ಸು' ಎನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕಾರ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಂದ ಬರುವಂಥದ್ದು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾವನಾವಾದಿ ನಿಲುವು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ಒಂದು ಧೋರಣೆ. ದೊಡ್ಡ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ 'ಭಾವನಾವಾದಿ' ನಿಲುವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ನಿಲುವು 'ಅಹಂ' ನಿರ್ಮಿತವರ್ತುಲದಿಂದ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದು. 'ಒಂದು ಮುಖದ ಮನುಷ್ಯ'ರು ಬರುವುದು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ. ಸ್ವಯಂಕೇಂದ್ರಿತ ನಿಲುವು ಖಾಸಗಿ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತ ದುಃಖಿಗಳಿಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಬಗೆಯೂ ಬೀಸುನೋಟದ ಆಕರ್ಷಕ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು 'ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ'ದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ''ಸ್ವಂತ'' ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿದ್ದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಓದಿದ ಕ್ರಮದೊಳಗಡೆಗೆ ನಾವಿಲ್ಲ. ಓದಿದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಆಲೋಚನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪಲ್ಲಟ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಬದಲಾವಣೆ, ಇದು ಯಾವುದೂ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಏಕಾಂತವಾದದಲ್ಲಿ ನರಳುವ ದುಃಖಿಗಳ ಹಾಗೆ ನಮಗೀಗ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ನಾವು ಬೇರೊಂದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಳುವ ''ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟತೆ'' ಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ ಹೊರತಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ನಂಬಿದೆ. ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಿಲುವುಗಳು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತೊಡಕಿನವು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದವು.

ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು : ಯುಗಾಂತ್ಯದ ಮರುಚಿಂತನೆ

ಎ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ

೨೦ನೇ ಶತಮಾನವು ಮುಗಿಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಯುಗಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನಾವೊಮ್ಮೆ ಆತ್ಮಾವಲೋಕನ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಕೇವಲ ಶಬ್ದಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಚಂದ್ರ-ಸೂರ್ಯರಂತೆ ಎರಡು ಮಹಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕುವೆಂಪು ತನ್ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಹೃದಯರ ಭಾವನಾಬಲಕ್ಕೆ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯ ವಿವೇಕ ಮೂಡಿಸಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' (೧೯೩೬) ಮತ್ತು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' (೧೯೬೭)- ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ನಡುವೆ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ. ಎರಡನೆ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ ಕನ್ನಡ ಸಾರಸ್ವತ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನವ್ಯರ 'ಕೊಂಬು ಹುಯ್ಲು' ಜೋರಾಗಿತ್ತು: ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ 'ಭೂಮಿಗೀತ' (೧೯೫೯) ಪ್ರಕಟವಾಗಿತ್ತು. ಗೋಕಾಕರ ನವ್ಯಕವಿತೆಗಳು (೧೯೫೦), ಕೆ.ಎಸ್.ನ ಅವರ ಮನೆಯಿಂದ ಮನೆಗೆ (೧೯೬೦), ಭೈರಪ್ಪನವರ ವಂಶವೃಕ್ಷ (೧೯೬೫) ಯು. ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಸಂಸ್ಕಾರ (೧೯೬೫) ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ ಸ್ವರೂಪ (೧೯೬೬) ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದವು. ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಗರಬಡಿದ ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' (೧೯೪೯) ಗೇಲಿಗೊಳಗಾಗಿದ್ದೊಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯ! ಮುಂಬರುವ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸ ರಚಿಸುವಾಗ ಇದೊಂದು ಕಳಂಕವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಲಿದೆ.

ನವೀನಯುಗದ ಹೊಸನೀರಿಗೆ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಕಸಕಡ್ಡಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ 'ಹತ್ತುಮೀನು' ಗಳಂತೆ ಎದುರಾಗಿ ಈಜುತ್ತಿದ್ದ ಕುವೆಂಪು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಮೈಸೂರು ನಗರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲೆ ಬಿಡಾರ ಹೂಡಿದವರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನವ್ಯರ 'ಕೊಂಬು ಹುಯ್ಲು' ಜೋರಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಕಾಡು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಪಸ್ವಿಯಂತೆ ಕುಳಿತು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಬರೆದರು. ಆ ಮೂಲಕ ನವ್ಯರ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಮುಂಬರಲಿದ್ದ ಬಂಡಾಯ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಭದ್ರವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದರು. ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುನ್ನುಡಿ ರೂಪದ ಮಾತುಗಳು ಕಾಡುಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆ:

೧. ''ಕೃತಿ ರಚನೆಯಂತೆಯೇ ಕೃತಿಯ ರಸಾಸ್ವಾದನೆಯೂ ಒಂದು ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯ...... ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವವರ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ......''

''ಈ ನನ್ನ ಪ್ರಥಮ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವವರಲ್ಲಿ ನನ್ನದೊಂದು ವಿಜ್ಞಾಪನೆ. ಇದನ್ನು ಕಥೆಯ ಕೋಲಾಹಲಕ್ಕಾಗಿ ಓದಬೇಡಿ. ಸಾವಧಾನವಾಗಿ, ಸಚಿತ್ರವಾಗಿ, ಸಜೀವವಾಗಿ ಓದಿ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು ಮಲೆನಾಡಿನ ಬಾಳಿನ ಕಡಲಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹನಿ''

''ಹೊಸ ಊರಿಗೆ ಹೋಗುವವರು ಅಲ್ಲಿಯ ಜನ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ತಟಕ್ಕನೆ ಯಾವ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದಿದ್ದು ಕ್ರಮೇಣ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಜನರನ್ನೂ ಜೀವನವನ್ನೂ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅರಣ್ಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ವಾಚಕರು ವರ್ತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.'' (ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ, ಅರಿಕೆಯಿಂದ)

೨. ''ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ; ಯಾರೂ ಅಮುಖ್ಯರಲ್ಲ; ಯಾವುದೂ ಯಃಕಶ್ಚಿತವಲ್ಲ!''

''ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿಲ್ಲ; ಯಾವುದಕ್ಕೂ ತುದಿಯಿಲ್ಲ; ಯಾವುದೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಿಲ್ಲುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಕೊನೆ ಮುಟ್ಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ!''

''ಇಲ್ಲಿ ಅವಸರವೂ ಸಾವಧಾನದ ಬೆನ್ನೇರಿದೆ!''

''ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಇದೆ ಅರ್ಥ; ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥ; ನೀರೆಲ್ಲವೂ ತೀರ್ಥ!

(ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು : ಓದುಗರಿಗೆ)

ಈ ಕಾಡುಮಾತುಗಳು, ನಗರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ತೋಪುಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಹುತೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪಾಲಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಗೋರ್ಕಲ್ಲ ಮೇಲೆ ಮಳೆ ಸುರಿದಂತೆ, ಆಗಿದೆ. ''ಸಾವಧಾನವಾಗಿ, ಸಚಿತ್ರವಾಗಿ, ಸಜೀವವಾಗಿ ಓದಿ'' ಎಂಬ ಮಾತು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮಿತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಓದುವಿಕೆ ಎರಡು ದಾರಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ: ೧. ಶಬ್ದ ೨. ಬಿಂಬ. ಅನೇಕ ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳು, ಪರಿಚಿತವಾಗಿದ್ದಾಗ 'ಬಿಂಬ' ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನೂ ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿದ್ದಾಗ 'ಶಬ್ದ' ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನೂ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ವಾಲ್ರಸ್, ಸೀಲ್, ವೇಲ್, ಡಾಲ್ಫಿನ್ (= ಕಡಲ ಸಸ್ತನಿಗಳು) - ಇವುಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗೊತ್ತಿರುವವರಿಗೆ 'ಬಿಂಬ' ಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಬರಿಯ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೆ!

ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಬಿಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರೇ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:.....''ನಗರದ ದ್ರುತಪದ ಸಂಚಾರಮಯವಾದ ಧೂಳೀ ದೂಸರ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಸಪ್ಪೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಕವನಗಳೂ ಆ ಮಲೆನಾಡಿನ ಶ್ಯಾಮಲ ಶೀತಲ ಸುಂದರ ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಭಾವಪುಂಜಗಳಾಗಿ ರಂಜಿಸಿದುವು......'' ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಘಂಟುಗಳಿಂದ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ! 'ಕಾಡು' ಎಂಬ ಶಬ್ದ, ಕಾಡನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ - ಹಗಲಿರುಳುಗಳಲ್ಲಿ, ಋತುಭೇದಗಳಲ್ಲಿ - ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲೇ ಅದು ಬಿಂಬವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚೊತ್ತುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅರ್ಥ ಗೊತ್ತಿರುವ ಶಬ್ದಮಾತ್ರವಾಗಿ, ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗುಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ 'ಕಾಡುಕವಿ'. ಸ್ವತಃ ಕುವೆಂಪು ಅವರೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡ ಕವಿಯು ನಾನ್ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ೧.'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಯ ಕಾಡು ಫಕೀರ ದೈತ್ಯ ಪುಟ್ಟಣ್ಣ, ೨.'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ವಿನ ಹುಲಿಕಲ್ಲು ನೆತ್ತಿಯ ಎಂಟೆದೆ ಬಂಟ ನಾಯಿಗುತ್ತಿ, ೩.'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣದರ್ಶನಂ'ನಲ್ಲಿ ಕಾಂತಾರ ರಸಕ್ಕೆಳಸುವ ಸೀತೆ-ಗಿರಿವನಪ್ರಿಯರಾಮ. ೪.'ಬೆರಳ್ಗೆ ಕೊರಳ್' ನಾಟಕದ ವನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹರಿಕಾರ ಏಕಲವ್ಯ - ಇವರೆಲ್ಲ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾಡುಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಅರಳಿದ ಹಸುರು ಚೇತನಗಳು. ನಗರಗಳ ತೋಪುಪ್ರಜ್ಞೆ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳ ಆತ್ಮದರ್ಶನ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಸೂತ್ರವಿಲ್ಲ! ವಸ್ತುಪ್ರಜ್ಞೆ-ಕಲಾಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ದೂರ ಸಿಡಿದಿವೆ! ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಸೊಕ್ಕಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ! ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕವಾದ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷವಿಲ್ಲ! ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯಿಲ್ಲ! ಇತ್ಯಾದಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೆಲ್ಲ ತೋಪುಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ 'ಘಟನಾಪರಂಪರೆ' ಮತ್ತು 'ಘಟನಾ ಗರ್ಭಿತ ಪ್ರಸಂಗ'ಗಳ ಪರ್ವತಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಓದುಗರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಲೆದಾಡಿ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದಾರಿತಪ್ಪುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ !

ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹುಲಿಕಲ್ಲುನೆತ್ತಿಯ ಪರ್ವತಾರಣ್ಯವಿದ್ದಂತೆ! ಇದನ್ನು ಏರಲು, ಒಳಹೊಕ್ಕು ಬರಲು ಗುತ್ತಿಗಿರುವ ಎದೆಗಾರಿಕೆ, ಅನುಭವ, ಇಂದ್ರಿಯ ಪಟುತ್ವ ಇರಬೇಕು. ಎಷ್ಟೇ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಎದೆಗಾರಿಕೆಯಿದ್ದರೂ ಇಂದ್ರಿಯಪಟುತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಧಾತು ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಿದ್ದುಹೋದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಕಥೆಯ ಕೋಲಾಹಲಕ್ಕಾಗಿ ಓದದೆ, ಕಥೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವ, ಕಥೆಗಾರನು ಮುಚ್ಚಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಹೊರಹಾಕುವ, ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವ ಸಾಹಸವೇ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ನಿಜವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ. ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರನಿಂದ, ಮೂಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯನ್ನು ಪಾರುಮಾಡಿ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ. ಅನನ್ಯವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗತಿಶೀಲತೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಾ ಹುಟ್ಟು, ಮರುಹುಟ್ಟುಗಳ ಮೂಲಕ, ಅಪರಿಮಿತದ ಕತ್ತಲೆಯೊಳಗೆ ವಿಪರೀತದ ಬೆಳಕಾಗುವ ಬಗೆ ಚೇತೋಹಾರಿಯಾದುದು.

೨

೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅರಳುತ್ತಿದ್ದ, ಅರಳುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಅರಳಬೇಕಾದ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ - ಉಪಪ್ರಜ್ಞೆ - ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪದ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು 'ರೂಪಕ ಗವಾಕ್ಷ'ಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಕೇವಲ ಪ್ರಜ್ಞಾಸ್ತರದಲ್ಲಷ್ಟೆ ನಿಂತು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವವರಿಗೆ 'ಮೊಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲು ಸಿಕ್ಕುವಂತೆ' ಸಮೃದ್ಧವಾದ ವಿಚಾರ ವೈರುಧ್ಯಗಳು, ಸಂಘರ್ಷಾತೀತವಾದ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಮಂದಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಬಹುತೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳೆಲ್ಲ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಅನನ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಅಗೋಚರವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿವೆ. 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' 'ಕಡೆಗೋಲು ಕಂಬದ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೆ. 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' 'ಮಸೆಕಲ್ಲಿನ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿ ಮಲೆನಾಡಿನ ಬಾಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಮಥಿಸಿ ಪಡೆದ ನವನೀತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಮಲೆನಾಡಿನ ಬಾಳನ್ನು ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿ ಮಸೆದು ತೆಗೆದ ಹರಿತವಾದ ಅಲಗಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನೇ ಏಕಮೇವ ಮಾನದಂಡವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಗಿಂತಲೂ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು'ವಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಕಂಡಿದೆ. ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ 'ಕಡೆಗೋಲು' ಮತ್ತು 'ಮಸೆಕಲ್ಲು'ಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಡೆಗೋಲಿಗೆ ಮಸೆಕಲ್ಲಿಗೆ ಜಾತಿಮತಗಳಿಲ್ಲ. ತರ-ತಮ ಭೇದಗಳಿಲ್ಲ. ಕಡೆಗೋಲು ಕಂಬ ಮತ್ತು ಮಸೆಕಲ್ಲು ಬಗ್ಗೆ ಕುವೆಂಪು ನುಡಿಗಳಿವು.

> ''ಕಡೆಗೋಲು ಕಂಬ ಆ ಮೂರಡಿಯ ಎತ್ತರದ ಕಡೆಗೋಲು ಕಂಬವು ಶತಮಾನಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಂತಿತ್ತು. ಎಷ್ಟು ಜನ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಅದರ ಮುಂದೆ ಕುಳಿತು ಪ್ರಾತಃಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊಸರು ಕಡೆದಿದ್ದಾರೆ! ಅದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಕೋಮಲ ಕರಗಳ ಸ್ಪರ್ಶವಾಗಿದೆ! ಎಷ್ಟು ಕಂಠಗಳು, ಎಷ್ಟು ರೂಪಗಳು. ಎಷ್ಟು ವಿಧವಾದ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು. ಎಷ್ಟು ಕ್ಷುದ್ರ ಕಲಹಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ತಿಳಿದಿವೆ! ವಾಸುವಿನ ತಾಯಿ. ಚಂದ್ರಯ್ಯಗೌಡರ ತಾಯಿ. ಅವರ ಅಜ್ಜನ ತಾಯಿ. ಅವರ ಅಜ್ಜನಜ್ಜನ ತಾಯಿ ಎಲ್ಲರೂ ಪರಿಚಿತರು ಆ ಕಡೆಗೋಲು ಕಂಬಕ್ಕೆ! ಆ ಕಡೆಗೋಲು ಕಂಬಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮಾತಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಬಂದರೆ ಎಷ್ಟು ಗುಟ್ಟುಗಳು ರಟ್ಟಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ! ಎಷ್ಟು ಸ್ನೇಹ ಪ್ರೇಮಗಳು ನುಚ್ಚುನೂರಾಗಿ ಮಣ್ಣುಗೂಡುತ್ತವೆ! ಎಷ್ಟು ದ್ವೇಷ ಮಾತ್ಸರ್ಯಗಳು ಹಾಳಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಸ್ನೇಹಶಾಂತಿಗಳು ಮೂಡುತ್ತವೆ! ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಬಾಯಿ ಬಂದರೆ ದೇವರೇ ಗತಿ! ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡ ಪುರಾಣವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ! ''ಅಯ್ಯೋ ನಾವು ರಾಮ, ಸೀತೆ, ಹನುಮಂತ, ರಾವಣ, ಪಂಚ ಪಾಂಡವರು, ಕೃಷ್ಣ, ಕೌರವ, ದ್ರೌಪದಿ ಇವರುಗಳು ಕಥೆಯೇ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೆವಲ್ಲಾ!'' ಎಂದು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ವ್ಯಾಸಾದಿ ಕವಿವರ್ಯರೂ ನಾಚಿ ತಲೆಬಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಯಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಇದ್ದರೂ ಇಲ್ಲದವರಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ!'' ('ಕಾನೂನು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ')
>
> ಮಸೆಕಲ್ಲು - ''(ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ಐಗಳಿಗೆ) ಒಂದು ಕಾಡು ಕಲ್ಲನ್ನು ತೋರಿಸಿ ''ಇದನ್ನೆ, ನೋಡಿ ಮಸೇಕಲ್ಲು ಅಂತಾರೆ. ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಸಾವಿರಾರು ಜನರ ಕತ್ತಿ ಮಸೆದೂ ಮಸೆದೂ ಹ್ಯಾಂಗೆ ನುಣ್ಣಗಾಗ್ಯದೆ

ನೋಡಿ! ಸಿಕಾರಿಗೆ ಹೋಗೋರು, ಮರ ಕಡಿಯಾಕೆ ಹೋಗೋರು, ಬಗನಿ ಇಳಿಸಾಕೆ ಹೋಗೋರು, ಸೊಪ್ಪು ಸೌದೆಗೆ ಹೋಗೋರು, ಎಲ್ಲಾರು, ನಮ್ಮ ಅಪ್ಪ, ಅಜ್ಜ, ಮುತ್ತಜ್ಜನ ಕಾಲದೋರು ಎಲ್ರೂ. ಕತ್ತಿ ಮಸೆದಿದ್ದಾರೆ ಇಲ್ಲಿ. ನಾನೂ ಮಸೆದಿದ್ದೆ; ನಮ್ಮ ದೊಡ್ಡಣ್ಣನೂ ಮಸೆದಿದ್ದ. ನಾವೆಲ್ಲ ಹೋಗ್ತೀವಿ. ಈ ಕಲ್ಲು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು, ಮರಿಮಕ್ಕಳು, ಗಿರಿಮಕ್ಕಳು ಎಲ್ಲರ ಕಾಲಾನೂ ನೋಡ್ತಾ, ಇಲ್ಲೇ, ಹೀಂಗೇ ಕೂತಿರ್ತದೆ! ಹಿ ಹ್ಹಿ ಹ್ಹಿ!'' ಎಂದು ಸಿಂಬಳ ಸುರಿದು ಕಣ್ಣೊರಿಸಿಕೊಂಡರು.

(ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು)

ಕಡೆಗೋಲು ಕಂಬದ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ, ಮಸೆಕಲ್ಲು, ಘಟನಾ ಪರಂಪರೆ, ಘಟನಾ ಗರ್ಭಿತ ಪ್ರಸಂಗ, ಪ್ರಾಕೃತ ಸಮೃದ್ಧಿ, ಆರಣ್ಯಕ ಪ್ರಪಂಚ, ಆರಣ್ಯಮಯಕೋಶ, ಗ್ರಾಮೀಣತಾರುಚಿ, ಗ್ರಾಮೀಣರೂಕ್ಷತೆ, - ಇವು ಸ್ವತಃ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಆಗಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವ ಪದಪುಂಜಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ! ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸ, ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಜೀವನ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನೆರವಾಗುವ ಮಾರ್ಗಸೂಚಿಗಳೂ ಆಗಿವೆ. 'ಘಟನಾ ಪರಂಪರೆ'ಯ (= ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಇದ್ದಂತೆ!) ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ:

೧. ಹುಲಿಕಲ್ಲುನೆತ್ತಿಯ ಪರ್ವತಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಡೆಲ್ಲ ನಡುಗುವಂತೆ ಗರ್ಜಿಸಿದ ಹೆಬ್ಬುಲಿ ದೊಡ್ಡುಗಳ ಹಿಂಡನ್ನು ಅಟ್ಟಾಡಿಸುವ ರಾತ್ರಿ ೨. ಗಿರಿನೆತ್ತಿಯ ಹಾಳು ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಹುಲಿಯನ ಪಹರೆಯಲ್ಲಿ ಗುತ್ತಿ ತಿಮ್ಮಿಯರು ಕಳೆಯುವ ಪ್ರಥಮ ರಾತ್ರಿ ೩. ಹೂವಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಾಗತ್ತೆಯ ಮದ್ದಿನ ಮಹಿಮೆ - ಕಪಟ ಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಬಲಿಪಶುವಾಗುವ ನಾಗಕ್ಕ ವೆಂಕಟಣ್ಣನ ಕಾಮಾತುರತೆಗೆ ನಿದ್ರಾವಶ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾತ್ರಿ ೪. ಸಂಶಯ ನಿವಾರಣೆಯ ನಂತರ ಐತನ ಮೈಗೆ ಎಣ್ಣೆ ತಿಕ್ಕುತ್ತಾ ಉಟ್ಟ ಸೀರೆಯನ್ನೆ ಹೊದಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಪೀಂಚಲು ತನ್ನ ಐತನಿಗೆ ಒತ್ತಿಕೊಂಡು ಮಲಗಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾತ್ರಿ ೫. ಪಾನಮತ್ತ ಚೀಂಕ್ರನ ಮಜಾ ಮಾಡುವ ಖುಷಿಗೆ ತುಂಬು ಗರ್ಭಿಣಿ ದೇಯಿ ತತ್ತರಿಸಿ ಹೋಗಿ ಗರ್ಭಪಾತದಿಂದ ಸಾಯುವ ರಾತ್ರಿ - ಇವೆಲ್ಲಾ ಘಟನೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹರಹಿನಲ್ಲಿ ಏಕ ನಿಶಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಘಟನಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ (ಹೀಗೆ ನೋಡಬೇಕಾದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯನ್ನು ಮುರಿದು, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನೀಡುವುದುಂಟು) ಅವುಗಳ ಒಟ್ಟು ವಿನ್ಯಾಸ ಹೊರಚೆಲ್ಲುವ ವಿಚಾರ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿರದೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ : ಮುಕುಂದಯ್ಯನನ್ನು ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗಾಗಿ ಊರಾಚೆ ಹಳುವಿನಲ್ಲಿ ತೊರೆಯ ಬಳಿ ಸಂಧಿಸುವ ಪೀಂಚಲು ಐತನ ಸಂಶಯ ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಲು ಇಲಿಕಿವಿ ಸೊಪ್ಪಿನ ನೆಪ ಒಡ್ಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಐತನಿಗೆ ತನ್ನ ಪೀಂಚಲು 'ಇಲಿಕಿವಿ ಸೊಪ್ಪು' ತರುವುದೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಗಿನ ಹಳ್ಳಿ ಅಮ್ಮನವರು ಐತನನ್ನು ಕುರಿತು ''ನಾನೇ ಹೇಳಿದ್ದೋ ಆ ಇಲಿಕಿವಿ ಸೊಪ್ಪು ತಂದು ಹಸೋಳೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಾಕೆ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆಗಲೂ ಐತನಿಗೆ ತನ್ನ ಪೀಂಚಲು ಗರ್ಭವತಿಯೆಂದು ಬೋಧೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಘಟನಾಪರಂಪರೆಯ ನಡುವಣ ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು

ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಡುಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಓದುಗರಿಗೆ ತೈಲಾಂಶಯುಕ್ತವಾದ 'ಇಲಿಕಿವಿಸೊಪ್ಪು' ಗರ್ಭಿಣಿಯರಿಗೆ ಪೌಷ್ಠಿಕ ಆಹಾರವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ; ಹರಿವ ತೊರೆಗಳ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ 'ಇಲಿಕಿವಿಸೊಪ್ಪು' ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗಾಗಿ ಮುಕುಂದಯ್ಯನನ್ನು ಸಂಧಿಸಲು ಸಕಾರಣವಾದ ನೆಪವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಏಕತ್ರ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಇಲಿಕಿವಿಸೊಪ್ಪು ಎಂದರೆ ಒಂದೆಲಗದ ಪ್ರಭೇದವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಟ್ಟು ವಿವರಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಓದುಗರು ಸ್ಮೃತಿ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಬಲದಿಂದ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಕಾದಂಬರಿ ಘಟನಾ ಪರಂಪರೆಯ ನಡುವೆ ಸಹಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ "ಓದುವವರ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ".

೩

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಚರ್ಚೆಯೇ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಸುಜನಾ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಯಥೋಚಿತವಾಗಿದೆ : "ಕುವೆಂಪು ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಸರಳರೇಖೆಗೆ ತರಲೆಳಸುವುದು ಸಾಧುಸಾಹಸವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ವ ವಿಚಾರಗಳ ಪರಿಚಯವುಳ್ಳ ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಾಂಗತ್ಯ ನೀಡಲು ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ"- ಎಂಬ ಮಾತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ತತ್ವದ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರದು 'ಕಾಡುಪ್ರಜ್ಞೆ' ಯಾಗಿದೆ; 'ತೋಪುಪ್ರಜ್ಞೆ' ಉಳ್ಳವರಿಗೆ ಈ ಸಂಗತಿ ಅರಿವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವಗಳಾದ Spiritualism, Humanism, Gandhism, Nationalism, Secularism, Revivalism, Modernism, Realism, Feminism, ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು 'ಇಸಂ' ಕೂಡ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಪೊರಕೆ ಕಡ್ಡಿ ಇದ್ದಂತೆ. ಈ ಎಲ್ಲ 'ಇಸಂ'ಗಳ ಪೊರಕೆ ಕಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಸರಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಊದರಲುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉದುರಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಸ ಬಳಿದ ಜಲಗಾರ ಕುವೆಂಪು ಎನ್ನಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಇದು ಇಷ್ಟೆ ಎಂಬಂತೆ 'ನೋಡುತ್ತಲೆ ತಿಳಿದುಬಿಡುವ' ವಿಮರ್ಶಕರ ಆದ್ಯತನದಿಂದಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ 'ತಿಳಿಯುತ್ತಾ ನೋಡುವ' ಅನಾವರಣ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹಿಂದೆ ಸರಿದಿದೆ. ಅವರವರ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಗೈರುಹಾಜರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವುದುಂಟು.

ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ "ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಗೈರುಹಾಜರಿ"ಯನ್ನು ಡಾ॥ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷದ ವಾಸ್ತವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ 'ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಕುವೆಂಪು'ವಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಐತ-ಪೀಂಚಲು, ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಜೋಡಿಗಳು, ಒಳ ಸತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. Common Humanityಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ. ವರ್ಗಹೋರಾಟ

ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ Harmonious Social Structureನಲ್ಲಿದ್ದರೂ ''ಕಲಾವಿದ ಕುವೆಂಪು'' ಮೌನ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಧ್ವನಿಯಾಗಿ, ವರ್ಗಹಿಂಸೆಯ ಹೃದಯವಿದ್ರಾವಕ ಕಥನವನ್ನೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹರಳುಗಟ್ಟದ 'ಸ್ಥಗಿತ' ಸಮಾಜದ (= ಸೌಮ್ಯಸ್ಥಿತಿ) ರಚನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಬೆತೆ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಚರಿತ್ರಕಾರ ಹಾಬ್‌ಸ್ವಾಮ್ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಅಪಾಯವೆಂದರೆ ವರ್ಗ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿದು ವಿಮರ್ಶಕನ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದು. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಿ ಎರಡು ತುಂಡಾದಂತೆ ಮಂಡಿಸುವ Static Society ಮತ್ತು Dynamic Societyಯ ಪೃಥಕ್ಕರಣ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಹೊಡೆದುರುಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

> ''ಬಿತ್ತರದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಹದ್ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಜರುಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಘೋರ ಸಂಗ್ರಾಮಗಳಾಗಿ ಕಿರೀಟ ಸಿಂಹಾಸನಗಳುರುಳಿ ರಾಜ್ಯಗಳೆದ್ದು ಬಿದ್ದು ಕವಲುಗಳಾಗಿ ಹೋಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಜೀವನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸಜೀವ ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿಗಳಿಂದ ನಗರಗಳು ಭಸ್ಮವಾಗುತ್ತವೆ. ಅತಿ ಪ್ರವಾಹದಿಂದ ಪ್ರಾಂತಗಳು ಕೊಚ್ಚಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರು ಸಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಯಂತ್ರಕೌಶಲದಿಂದ ಮರುಭೂಮಿಗಳು ನಂದನವನಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯ ಕಲೆಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸತ್ತವರ ಸಂಖ್ಯೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಮುದ್ರಗಳು ಕೆರಳಿ ದ್ವೀಪಗಳು ಮುಳುಗಿ ದ್ವೀಪಗಳೇಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ಗ್ರಹಗಳು ಅನಂತಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೋ ಏನೋ ಸುತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಬರುಗಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದೆ ಯಂತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ತಾರೆ ನೀಹಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಯಂಕರ ಅನಲ ವಿಪ್ಲವಗಳಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ವಿಕ್ಷುಬ್ಧನಾಗದೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮ ಶಾಂತಿಯ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿಯೆ ತನ್ಮಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಹಿಮಾಲಯದ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುವ ವೈರಾಗಿ! ಆ ವೈರಾಗಿಯಂತಿರುವ ಕೆಲವು ಸ್ಥಾನಗಳಿವೆ. ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಶ್ರೇಣಿಗಳಲ್ಲಿ. ಆ ಸ್ಥಾನಗಳು ಮಹಾಗಿರಿಭಿತ್ತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಗಭೀರ ನೀರವ ಕಂದರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂಕುಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂರಿನ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆಗಿರಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು'' ('ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ') ೨. ''ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಮೇಗರವಳ್ಳಿ ಸೀಮೆಯ ಮಲೆನಾಡಿನ ಈ ಕ್ಷುದ್ರೋ ಕ್ಷುದ್ರವಾಗಿ ತೋರುವ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರವಾಹದ ವೈಭವಪೂರ್ಣವಾದ ಮಧ್ಯ ಸ್ರೋತಕ್ಕೆ ಬಹುದೂರವಾಗಿ ಅದರ ಅಂಚಿನ ಅಜ್ಞಾತೋಪಮ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಯಃಕಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಈ ಆರಣ್ಯಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕು-ಕ್ಷುದ್ರ ಅಲ್ಪ ಜಟಿಲ ರಾಗದ್ವೇಷಮಯ ಜೀವನ ಜಾಲ- ಇಂತಿಂತಿಂತು ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೆ ಅತ್ತ ಸುವಿಶಾಲ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹದ್ ಘಟನೆಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಲಿರುವ ಲೋಕ ವಿಖ್ಯಾತ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುವಷ್ಟೆ;

ಯುದ್ಧ, ಕ್ಷಾಮ, ಕಲಾಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರಚನೆ, ತಪಸ್ಸ್ಯೆ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆ, ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ!''-

ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುವ Harmonious Social Structure ಎಲ್ಲಿ? ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ 'ಕ್ಷುದ್ರ ಅಲ್ಪ ಜಟಿಲ ರಾಗ ದ್ವೇಷಮಯ ಜೀವನ ಜಾಲ'ವೆಲ್ಲಿ? ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಲ್ಲ ತತ್ವದ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಕಾದಂಬರಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೪

''ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಹಾಗೂ ನಗರೀಯಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಚಲನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು'' (ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ) ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗತಿಶೀಲವಾದ ಮುಂಗಾಣ್ಕೆಯ ಮೂಲಕ ಮಂಡಿಸಿರುವುದು ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಯ ಒಂದು ಘಟನಾಗರ್ಭಿತ ಪ್ರಸಂಗ'ವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು.

ಷೋಕಿ ಸವಾರನ ಬೈಸಿಕಲ್ಲು ಪ್ರಸಂಗ – ಹೂವಯ್ಯನು ಕಾಲುಹಾದಿಯಿಂದ ಸರಕಾರಿ ರಸ್ತೆಗೆ ಸೇರಿ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರ ಹೋಗಿದ್ದನು. ಹಿಂದೆ ಕೊಪ್ಪದ ಕಡೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಬೈಸಿಕಲ್ಲೊಂದರ ಗಂಟೆಯ ಗಲಾಟೆ ಹುಚ್ಚು ಹುಚ್ಚಾಗಿ, ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುತ್ತಿದೆಯೊ ಎನ್ನುವಂತೆ, ಕಿರಿಚಿಕೊಂಡು ಕೇಳಿಸಿತು. ಹೂವಯ್ಯ ''ಇಲ್ಲಿಗೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂತಪ್ಪಾ ಬೈಸಿಕಲ್ಲು?'' ಎಂದುಕೊಂಡು ತಿರುಗಿನೋಡಿ ಅರುಗಾಗುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ, ಬಹಳ ಕಡಿದಾಗಿ, ಕೊರಕಲಾಗಿ, ಕೆಟ್ಟು, ಇಳಿಜಾರಾಗಿದ್ದ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಉನ್ಮತ್ತವೇಗದಿಂದ ಧಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬೈಸಿಕಲ್ಲು, ಅವನನ್ನು ಕೀಸಿಕೊಂಡು ಹೋಯಿತೋ ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಸುಸ್ಸೆಂದು ನುಗ್ಗಿ ಹೋಯಿತು.

''ಏನು ಹುಚ್ಚು ಮನುಷ್ಯ! ಈ ಕೊರಕಲು ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಜೋರಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾನಲ್ಲಾ? ಎಲ್ಲಾದರೂ ಬಿದ್ದು ಹಲ್ಲು ಮುರಿದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾರ ಮೇಲಾದರೂ ಬಿಟ್ಟು ಪುಕಾರು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ'' ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತ ಹೂವಯ್ಯ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೆ ರಸ್ತೆಯ ತಿರುಗಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೈಸಿಕಲ್ಲು ಒಂದು ಹೊಂಡಕ್ಕೆ ಹಾರಿ, ಚಿಮ್ಮಿ, ಕುದುರೆಯಂತೆ ಎರಡು ಮೂರು ನೆಗೆತ ನೆಗೆದು 'ದರೆ'ಗೆ ಢಿಕ್ಕಿ ಹೊಡೆದು, ಕಣಿ ಕಣಿ ಶಬ್ದದೊಡನೆ ಮಗುಚಿಕೊಂಡಿತು. ಅದರ ಮೇಲಿದ್ದ ಷೋಕಿ ಸವಾರನೂ ತಿರಿಕಲ್ಲೆಸೆದಂತೆ ಮುಖ ಅಡಿಯಾಗಿ ಹೆದ್ದಾರಿಯ ಕಲ್ಲು ಕಲ್ಲು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಅಪ್ಪಳಿಸಿಬಿದ್ದನು.

ಹೂವಯ್ಯ ಬಿದ್ದವನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆಂದು ಓಡಿ ಬಳಿ ಸೇರುವಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ತೊಯ್ದು ಮಣ್ಣಿಡಿದಿದ್ದ ಅಂಗಿ ಪಂಚೆಗಳನ್ನು ಒದರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ನಿಂತಿದ್ದನು. ಹಣೆಯೂ ಮೂಗಿನ ತುದಿಯೂ ಗಲ್ಲವೂ ಕೆರೆದು ಹೋಗಿ ಮಣ್ಣು ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಗಾಯಗಳಿಂದ ರಕ್ತ ಸ್ರವಿಸುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಹೂವಯ್ಯ ಸಕರುಣ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ಸಹಾನುಭೂತಿ ತೋರಿಸುತ್ತ ''ಪೆಟ್ಟಾಯಿತೇನ್ರೀ'' ಎಂದು ಕೇಳಿದನು. ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ

ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತವಾಗಿದ್ದ ತನ್ನ ಕ್ರಾಪನ್ನು ಒತ್ತಿ ಸರಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ''ಇಲ್ರಿ, ಹೆಚ್ಚು ಏಟಾಗಲಿಲ್ಲ. ಏನು ಹಾಳು ರೋಡ್‌ರೀ ಇದು? - ಈ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ - ಕೊಪ್ಪಾ ರೋಡಿನಷ್ಟು ಡರ್ಟಿ ರೋಡ್ ನಾನೆಲ್ಲೂ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ಬೈಸಿಕಲ್ಲನ್ನು ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸತೊಡಗಿದನು. ''ಮುಖದ ಮೇಲೆ ಗಾಯವಾದ ಹಾಗೆ ಕಾಣ್ತದಲ್ರೀ!'' ''ಏನು ಪರ್ವಾ ಇಲ್ಲ್ರೀ, ಅಷ್ಟೇನು ಸೀರಿಯಸ್ ಆಗಿಲ್ಲ'' ಎನ್ನುತ್ತ ಷೋಕಿ ಸವಾರನು ಟ್ರಿಂ ಟ್ರಿಂ ಎಂದು ಗಂಟೆ ಮಾಡಿದನು. ''ಬೈಸಿಕಲ್ ಸರಿಯಾಗಿದೆಯೇ?'' ''ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲದೇ! ಬಿ.ಎಸ್.ಎ. ಬೈಸಿಕಲ್ರೀ. ಹಾಗೆಲ್ಲಾ ಡಿರೇಂಜ್ ಆಗೋದಿಲ್ಲ. ಮಡ್‌ಗಾರ್ಡ್ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೆಂಡಾಗಿದೆ ಅಷ್ಟೇ!'' ''ಈ ರಸ್ತೆ ಬಹಳ ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗಿದೇರೀ. ಅದಲ್ಲದೆ ತಿರುಗಣೆಗಳೂ ಬಹಳ. ಸ್ವಲ್ಪ ಮೆಲ್ಲಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಹೋಗಿ.'' ''ಇಲ್ರೀ! ನಾನು ಎಕ್ಸ್‌ಪರ್ಟ್! ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಮೂವತ್ತು ಮೈಲಿ ಸ್ಪೀಡ್‌ನಲ್ಲೇ ಹೋಗೋದು! ಈ ಹಾಳು ರಸ್ತೆ......ನಾ ಬರ್ತೀನ್ರೀ ಕೆಲ್ಸ ಇದೆ'' ಎಂದವನೇ ಅವಸರವಾಗಿ ಬೈಸಕಲ್ ಹತ್ತಿಕೊಂಡು ಮೊದಲಿನ ವೇಗದಿಂದಲೇ ಕಣ್ಮರೆಯಾದನು.

ಹೂವಯ್ಯ ಕೆಳಗೆ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಆತನ ಫೌಂಟನ್ ಪೆನ್ನನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ''ಏನ್ರೀ ರೀ!'' ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತ ಹಿಂದೆ ಓಡಿದುದೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಯಿತು. ಯಂತ್ರ ನಾಗರಿಕತೆ, ಇಂಗ್ಲೀಷು, ಚಾಂಚಲ್ಯ, ಉದ್ವೇಗ, ವೇಗ! - ತಾನು ಎಂದೋ ಹಿಂದಿಕ್ಕಿ ಬಂದ ಆ ಪ್ರಗತಿಗಾಮಿಯಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತೆ ಬಹುದೂರದ ಮಲೆನಾಡಿನ ಕೊಂಪೆಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಕ್ಷಣದರ್ಶನ ಕೊಟ್ಟಂತಾಯ್ತು. ನಿಲ್ಲದೆ ಮುಂಬರಿಯುತ್ತಿರುವ, ದಿನದಿನವೂ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುವ ಹೊರಗಣ ವಿಶಾಲ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾದರು. ಆ ಬೈಸಿಕಲ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಸವಾರ. ಹೂವಯ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಗವಾಕ್ಷದಿಂದೆಂಬಂತೆ ಕಾನೂರು ಮುತ್ತಳ್ಳಿಗಳ ಸಂಕುಚಿತ ಬದುಕಿನಿಂದ ಹೊರಲೋಕದ ಬಿತ್ತರಕ್ಕೆ ಹಾರಿತು. ಪಟ್ಟಣದ ಸಂದಣಿಯಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೂ ಬಾರದ ಬೈಸಿಕಲ್ಲು ಕಾಡುಬೀಡಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಾತಿಥಿಯಾಗಿ ತೋರಿತು. ಎಷ್ಟಾದರೂ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾದ ಆ ಚಂಚಲಮಾನ ನಾಗರಿಕ ಲೋಕವು ಮಲೆನಾಡಿಗೆ ಧಾಳಿಯಿಡುವ ಮುನ್ನಟ್ಟಿದ ರಣಚಾರನಲ್ಲವೆ ಆ ಬೈಸಿಕಲ್ ಸವಾರ!''

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಈ ಷೋಕಿಸವಾರನ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಮನಗಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನವನ ಮುನ್ನೋಟ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ನಂಟು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನಗರ ಭಾರತದ ಮೂರುತತ್ವಗಳಾದ ವೇಗ-ಪ್ರಗತಿ-ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡವೇ ಗತಿಯಾಗಿರುವ ಗ್ರಾಮಭಾರತದ ಮೂರು ತತ್ವಗಳಾದ ನಿಧಾನ-ಸಂಗೋಪನೆ-ಸಂಯಮಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ಷೋಕಿ ಸವಾರನ ಬೈಸಿಕಲ್ಲು ಪ್ರಸಂಗವು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಮತ್ತು ನಗರೀಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷ, ಸಂಚಲನೆಗಳು ಪ್ರಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಹರಿದು ಬಂದಿವೆ.

ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶದ ನಗರ ಯೋಜಕ ಕಾರ್ಬೂಸಿಯರ್ ಚಂಡಿಗರ್ ನಗರ ನಿರ್ಮಾಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಯೋಜನಾರಹಿತ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಮುಳ್ಳಿನಂತೆ ಚುಚ್ಚಿ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತವೆ: ''ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ದೂರಮಾಡಿರುವ ನಮ್ಮ ನಗರಗಳು ಜನತೆಯನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿವೆ. ಮಹಾನಗರಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುವ ಮೂರು-ನಾಲ್ಕನೆಯ ತಲೆಮಾರಿನವರು ನಿರ್‌ವೀರ್ಯತೆಯ ಹಾದಿ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅತೃಪ್ತಿ ಮತ್ತು ತೀವ್ರ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಗೃಹಬಂಧನದ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಾನವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಪುನಃ ಸ್ಥಾಪಿಸದ ಹೊರತು ಅವನು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಆರೋಗ್ಯಶಾಲಿಯಾಗಿರಲಾರ'' - ಈ ಮಾತುಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿರುವ ಕಹಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮುಂಗಾಣ್ಕೆಯ ಮೂಲಕ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಷೋಕಿ ಸವಾರನ ಬೈಸಿಕಲ್ಲು ಪ್ರಸಂಗ' ಮತ್ತು 'ಕೋಳಿ ಅಂಕದ ಪ್ರಸಂಗ'ಗಳು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ದ್ರಷ್ಟಾರತನಕ್ಕೊಂದು ಹೆಗ್ಗುರುತಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವೇಗ-ಪ್ರಗತಿ-ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳೆಂಬ ಭ್ರಾಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗದೆ ನಿಧಾನ-ಸಂಗೋಪನೆ-ಸಂಯಮಗಳ ವಾಸ್ತವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು 'ಷೋಕಿ ಸವಾರನ ಬೈಸಿಕಲ್ಲು ಪ್ರಸಂಗ' ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಎಲ್ಲ ಮಾನವ ಚೇತನಗಳು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಿ ಬೆಳೆಸಿದ, ಚೊಟ್ಟಿ ಪುಕ್ಕಗಳಿಲ್ಲದ ಮಾಂಸದ ಕೋಳಿಗಳಂತೆ ಬೊಜ್ಜು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ವಿಕಾರವಾಗದೆ ಕರ್ಣ, ಅರ್ಜುನ, ಅಭಿಮನ್ಯು ಬಿರುದಾಂಕಿತವಾದ ಕಾಡುಮೂಲದ ಕೋಳಿಗಳಂತೆ, ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು 'ಕೋಳಿ ಅಂಕದ ಪ್ರಸಂಗ' ಹೇಳುತ್ತದೆ.

೫

ಭೂತ - ವರ್ತಮಾನ - ಭವಿಷ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಚಲನೆಯಂತೆ ವಿವರಿಸುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಜನ್ಯವಾದ ಕ್ರೊನಾಲಜಿಯ ತತ್ವವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೩೬ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮವು ನಂತರ ೧೯೬೭ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅರ್ವಾಚೀನವಾದುದು. ಕಾಲಾನುಕ್ರಮವನ್ನು ಕುಟ್ಟಿ ಕೆಡಹುವಂತೆ ಮೂಡಿ ಬಂದಿರುವ ಇವೆರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲ ತತ್ವದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಮಾವಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದೆ: ''ಭೂತಕಾಲದ ಪ್ರಚೋದನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳೂ ವರ್ತಮಾನದ ಚಲನವಲನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪ್ರಬಲಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ'' ('ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು'ನಿಂದ) ಭೂತ - ವರ್ತಮಾನ - ಭವಿಷ್ಯಗಳ ನಿರಂತರ ಸಂಲಗ್ನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಕುವೆಂಪು ತನ್ಮೂಲಕ ಸಂದರ್ಭಮೂಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ' ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ' ಹುಟ್ಟಿದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಖಂಡವೊಂದಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠೆ ತೋರುವ ತೋಪು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಮರ್ಶಕರು, ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ' ಮತ್ತು 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ' ಎಂಬ ಕಣ್ಣಪಟ್ಟಿಗಳಿಂದಲೇ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಮೂಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಮಾದವೆಂದರೆ - ೧. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಆತನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿಬಿಡುವುದು. ೨. ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದಷ್ಟೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಆದರೆ

ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕರೆಲ್ಲರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಅವರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಚಿರಾಯುವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದಲ್ಲದೆ, ಮುಂಬರುವ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಮೇಲೆಲ್ಲ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಜೀವಾಳವಾದ ಚಲನಶೀಲ ಗುಣ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿರಂತರ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಉತ್ಪತ್ತಿಮೂಲದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಚಲನಶೀಲ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ದರ್ಶನದ ಮುನ್ನೋಟಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ, ಸುಬ್ಬಮ್ಮ (ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ) ಮತ್ತು ಚಿನ್ನಮ್ಮ (ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು)- ಇವರನ್ನು ಸ್ತ್ರೀರೂಪಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳಂತೆ ಕಂಡು ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯ ವಿಕಾಸದ ಸಾಧ್ಯಾಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಸುಬ್ಬಮ್ಮ-ಚಿನ್ನಮ್ಮರನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಕವಿ ಪಂಪನ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ''ಪರಮ ಜಿನೇಂದ್ರವಾಣಿಯೆ ಸರಸ್ವತಿ ಬೇಱದು ಪೆಣ್ಣರೂಪಮಂ ಧರಿಯಿಸಿ ನಿಂದುದಲ್ತು'' ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕ ಪಂಪಕವಿಯು ಸರಸ್ವತಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಕಜನ ಪ್ರಿಯವಾದ ಸ್ತ್ರೀರೂಪ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಗತಿಶೀಲ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸುಬ್ಬಮ್ಮ-ಚಿನ್ನಮ್ಮರನ್ನು ಕೂಡ ''ಪೆಣ್ಣರೂಪಮಂ ಧರಿಯಿಸಿ ನಿಂದುದಲ್ತು'' ಎನ್ನಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಇವರು ಯಾರು? ಯಾವ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ? ಭೂತ-ವರ್ತಮಾನ-ಭವಿಷ್ಯಗಳ ನಿರಂತರ ಸಂಲಗ್ನತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಭಾರತವನ್ನು ಗಂಭೀರ ಚಿಂತನೆಗೊಳಪಡಿಸಿರುವ ಕುವೆಂಪು, 'ಸುಬ್ಬಮ್ಮ' ಮತ್ತು 'ಚಿನ್ನಮ್ಮ'ರ ಮೂಲಕ ಗ್ರಾಮಜೀವನದ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳನ್ನೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡ, ಆಕರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಕೃತಾಪರಾಧಗಳಿಂದ 'Back Door Entry'ಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡುವ ಸುಬ್ಬಮ್ಮ ಗ್ರಾಮಜೀವನದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾದರೆ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡ, ಆಕರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಸಂಕಲ್ಪ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಎದುರಿಸಿ 'Back Door Exit' ಮೂಲಕ ಪಾರಾಗುವ, ಮೇಲೇರುವ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮಜೀವನದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜಗಲಿ ಮತ್ತು ಹಿತ್ತಿಲು' ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು (ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ೨೩.೨.೯೭) ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಂದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಹಳ್ಳಿಗಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಹೂವಳ್ಳಿಯ ಜಗಲಿಯಲ್ಲಿ ನೆರೆದಂತೆ ನಮ್ಮ ಹೃದಯಕ್ಕೊಗ್ಗದ ಉಪಭೋಗ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ದಿಬ್ಬಣವೇ ನೆರೆದಿದೆ. ಒಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸು ಸಲ್ಲದ ಅಲಂಕಾರಗಳಿಂದ ಚಿನ್ನಮ್ಮಳಂತೆ ತೊಳಲಾಡುವ ಸ್ಥಿತಿ ನಮ್ಮದಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಹಿಂಬಾಗಿಲನ್ನು ದಾಟಿ 'ಹಿತ್ತಿಲು' ಮೂಲಕ ಗಿರಿನೆತ್ತಿಯನ್ನು ತಲುಪುವ ಚಿನ್ನಮ್ಮ, ಹೃದಯಕ್ಕೊಗ್ಗುವಂತಹ ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳ 'ಹೊಸ ಬಗೆಯ' ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶಿಖರದ ತುದಿಗೇರಬೇಕಾದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಪ್ರತಿಮಾಗವಾಕ್ಷವೂ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅಂತೆಯೇ ಹಿತ್ತಿಲಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳದಾರಿಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡಿ ಹಿಂಬಾಗಿಲ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮೇಣ ವಶಳಾಗುತ್ತಾ ಉಪಭೋಗ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಲಿಪಶುವಾಗುವ ಸುಬ್ಬಮ್ಮನು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕುಸಿತ ಮತ್ತು ಹ್ರಸ್ವದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ನರಳುತ್ತಾ 'ಅಸಹಾಯಕ' ಗರ್ಭಪಾತಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಾಮಜೀವನದ ಪ್ರತಿಮಾಗವಾಕ್ಷವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ - ಕುಟುಂಬ - ಗ್ರಾಮ ಜೀವನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ವಿವರಗಳು

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗತಿಶೀಲ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಮ್ಯಗ್ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ವಕೋಶ'ಗಳಾಗಿಯೂ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಕಾಡುಪ್ರಜ್ಞೆ', ಅವರನ್ನು plural philosophyಯ ಲೇಖಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಹೋದ 'ತೋಪು ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು Singular philosophyಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿವಾಹಿತರಾದ ಹೂವಯ್ಯ-ಸೀತೆಯರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿರುವ ಟೀಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತತ್ವವೊಂದನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ: ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮದ ಪ್ರಭಾವ, ಹುಸಿ ಸಮನ್ವಯ, ಅಮೂರ್ತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ನೆಲಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲದ ನಿಲುವು ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಟೀಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ 'ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಕುವೆಂಪು' ಅವರನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾಡುಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಲಾವಿದ ಕುವೆಂಪು ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

> **ಅನ್ನಮಯದಾಚೆಯಲಿ ಪ್ರಾಣಮಯದೀಚೆಯಲಿ**
> **ನನಗಿರುವುದೊಂದಲ್ತೆ ಆರಣ್ಯಮಯಕೋಶ?** ('ಕದರಡಕೆ')

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಾನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದೇ ಕುವೆಂಪು ಆಶಯ. ಆತ್ಮ ವಿವಾಹಿತರಾದ ಹೂವಯ್ಯ-ಸೀತೆ ಗಿರಿನೆತ್ತಿಗೇರುತ್ತಾರೆ, ನಿಜ! ಆದರೆ ದೈತ್ಯ ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಗಿರಿನೆತ್ತಿಯಿಂದ ಗಿರಿಪಾದಕ್ಕೆ ಇಳಿದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಊರ್ಧ್ವ ಗಮನ ಮತ್ತು ಅಧಃಪಾತಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ವಿರುದ್ಧ ಧ್ರುವಗಳಂತೆ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಕಳ್ಳು ಕುಡಿಯುವ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ 'ಗ್ರಾಮೀಣತಾರುಚಿ' ಮತ್ತು ಕಾಡುಫಕೀರ ದೈತ್ಯ ಪುಟ್ಟಣ್ಣನ 'ಆರಣ್ಯಕ ಪ್ರಪಂಚ'ಗಳು ಹೂವಯ್ಯನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಜೀವನ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹೂವಯ್ಯ ತಾನು ನಂಬಿರುವ ತತ್ವವನ್ನು ಯಾರ ಮೇಲೂ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇರುವುದಿಲ್ಲ: "ಪುಟ್ಟಣ್ಣನೂ ಹೂವಯ್ಯನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಓಬಯ್ಯನಂತೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಬೇಟೆಯ ಹುಚ್ಚಿನಿಂದ ಪಾರಾಗಲಾರದೆ ಗಿರಿನೆತ್ತಿಯ ಮಂದಿರದಿಂದ ಗಿರಿಪಾದದ ಮನೆಗೆ ಮೆಲ್ಲಗೆ ಜಾರಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದನು! ಶಿಖರದ ಮಂದಿರದ ಚಳಿಗಾಳಿಗಿಂತಲೂ ಕಣಿವೆಯ ಮನೆಯ ಬೆಚ್ಚನೆಯ ಮಡಿಲೆ ಅವನಿಗೆ ಸುಖದಾಯಕವಾಗಿತ್ತು" (ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯಿಂದ). ಹೂವಯ್ಯನು ಹೊದ್ದುಕೊಂಡ 'ಗಿರಿನೆತ್ತಿಯ ಚಳಿಗಾಳಿ'ಯೊಂದನ್ನೆ ಏಕಮೇವ ತತ್ವವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದೆ, ದೈತ್ಯ ಪುಟ್ಟಣ್ಣನ 'ಗಿರಿಪಾದದ ಕಣಿವೆ ಮನೆಯ ಬೆಚ್ಚನೆಯ ಮಡಿಲಿನ' ಸುಖೋಷ್ಣತೆಯನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. "ಊರ್ಧ್ವಗಮನದಂತೆಯೆ ಅಧಃಪಾತವೂ ಪುಣ್ಯವೆಂದರಿಲ್ಲಿ......ಅಪ್ರಬುದ್ಧರೂ ಬುದ್ಧಸಿದ್ಧರೂ ಒಂದೆ ಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ" ಎಂಬಂತೆ ಭಿನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ನಿಲುವು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮಕ ತೋಪು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಸಹ್ಯಾದ್ರಿಯ ಕಾಡಂತೆ, ತಾನೂ ಬೆಳೆದು ಸಮಸ್ತ ಕನ್ನಡಿಗರ ಪ್ರಜ್ಞಾಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ವಿಶ್ವಚಿಂತನೆಯ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಸಿದ ಚೈತನ್ಯ ಶಕ್ತಿ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆಯ ಹಳಮೆ

ಎಂ. ಗೋವಿಂದ ಪೈ

ಕಳೆದ 1940ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಮುಂಬಯಿ ಪ್ರಾಂತದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನ ಸಮಿತಿಯ (Board of Research in Kannada Literature) ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ 'ಮೂರು ಉಪನ್ಯಾಸ'ಗಳ ಕೊನೆಯದಾದ 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆ' ಯನ್ನು ಕುರಿತ ಉಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ (ಕ್ರಿ.ಶ.) ೯ ನೆಯ ಶತಕದಿಂದ ೩ನೆಯ ಶತಕದ ಕೊನೆಯ ವರೆಗೆ ಸೋಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಇನ್ನು ಆ ಸೋಸನ್ನು ಮತ್ತೂ ಎಷ್ಟು ಹಿಂದಿನವರೆಗೆ ಒಯ್ಯಲಾಗುತ್ತದೊ ನೋಡೋಣ.

I

ಮುಂಭಾಗ

೧. ಸ್ವಸ್ತಿ ಶ್ರೀ ಶಕ ವರಿಷ
೨. ನೂಱ ಪನ್ನೊನ್ದನೆಯ ೧೧೧
೩. ಆಂಗ್ಗಿರ ಸಂವತ್ಸರ
೪. ದ ಎಱಹವೆಮ್ಮಡಿ
೫. ಯಂ ರಾಜ್ಯದನ್ದು ಗೊ
೬. ಟ್ಟವಡ್ಡಿಯ ಗೋವುಣ್ಡು
೭. ಗಳಂ ನೆ ಲಾಂಬ್ಬೆಯರುಂ
೮. ಆನೆಯರು ಕುಡಿಗೋವು
೯. ಣ್ಡುಂ ಗೆಯ್ದುವದರ್ಕ್ಕೆ ಇವರ ಕೊ
೧೦. ಡಗ್ಗೆ ಸೆಲಬ್ಬೆಯರ ಕೊಡಗ್ಗೆ
೧೧. ಎಱ ಹಂಬಾಳಿಂ ಆನೆಯರ ಕೊ
೧೨. ಡಗ್ಗೆಂ ಕೊಡೆಕೆ ಎಡೆನಟ್ಟಕ್ಲಂ ಕೊ
೧೩. ಸಿದಾ ಕೆಱ ತಗಡೂರ ಪುರ
೧೪. ಳ ಕೊಗೂಣ್ಣೆ ಎಡತಲೆಯ
೧೫. ಕೊತದ ಪುಳ್ಳಿಗನುಂ

ಹಿಂಭಾಗ

೧೬. ಕೆಂನ್ನೆಲ್ಲೆಯ ಬದ್ರ
೧೭. ಕ್ಷಿ ಐಯನೂಂ ನಿಟ್ಟರೆ
೧೮. ಯ ಬೋರೆ ಅಚ್ಚಗಣ್ಡನುಂ ನ
೧೯. ಲ್ಲೆ ವರು ಸಕ್ಷಿ ಉರಎ
೨೦. ಟ್ಟಿದಿಂಬರು ಸಕ್ಷಿ ತ
೨೧. ಣಾಪತ್ತಿ ಬೆಯಳ ಜೀಯ
೨೨. ನುಂ ಊರ ಪುರವಂನು
೨೩. ಸಕ್ಷಿ ಕಮಟಿ ಸಕಿ
೨೪. ಗಂ ಬಡಗಿ ಮಾರಾಚರಿ ಜ
೨೫. ಲ ನಾಗಂ ಕರಗಾ ಬಿಟಿಗನು
೨೬. ಮಿಸಗರ ಬೀಮನುಂ ಹೊಲೆ....
೨೭. ಅಪವಂ ಇವರ ಸಕ್ಷಿ
೨೮. ಯಂಗ. ಭರಾ. ತಪ್ಪೆ
೨೯. ....ದೇವರ ಭಿದಿನಿರಿಯ
೩೦. ಇರ್ದ್ದು ಕೆಡ

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೈಸೂರು ಸೀಮೆಯ ನಂಜನಗೂಡಿ ನಂಬ್ರ (ನಂ.) ೧೯೯ನೆಯ ಶಿಲಾಲೇಖವು[2] ಯಾವೊಬ್ಬ ಅರಸನ ಶಾಸನವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಂದಿ ಹಳ್ಳಿಗರು ಒಂದು ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ; ಆ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊರೆದಿರಿಸಿದ ಶಿಲಾಲೇಖ ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿರುವ ಶಕವರಿಷ ನೂಱಿಪನ್ನೊನ್ದನೆಯ ೧೧೧ ಅಂಗ್ಯಿರ ಸಂವತ್ಸರ' ಎಂದರೆ ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕದ (ಶಾ.ಶ.) ೧೧೧ನೆಯ ವರ್ಷ=ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೯-೧೯೦ನೆಯ ಇಸವಿಯಾದರೆ. ನೇರಾಗಿ ಲೆಕ್ಕಿಸುತ್ತ ನೋಡಿದರೆ ಅಂಗೀರಸ ಸಂವತ್ಸರಕ್ಕಿಂತ ೩ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಣ ಶುಕ್ಲ ಸಂವತ್ಸರಕ್ಕೆ ತಾನೆ ಒಡಗೂಡುತ್ತದಲ್ಲದೆ. ಅಂಗೀರಸ ಸಂವತ್ಸರಕ್ಕಲ್ಲ. ಆಗಣ ಅಂಗೀರಸ ಸಂವತ್ಸರ ಒದಗಿದುದು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೨-೧೯೩ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಕೊಂಚ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ, ಇದೊಂದು ಹಳ್ಳಿಗರ ಶಿಲಾಲೇಖ. ಈಗಲಾದರೂ ಹಳ್ಳಿಯ ಮಂದಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವರಲ್ಲವಾದರೆ ಕೆಲವರಾದರೂ ಸಂವತ್ಸರಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಆಯಾ ಸಂವತ್ಸರಕ್ಕೆ ಸರಿಹೋಗುವ ಶಕವರ್ಷಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನಾದರೊ ಅವರು ಸರ್ವಥಾ ಅರಿಯರು. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರೆಂದರೆ, ಆಯಾ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ನೆರೆಯ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರುವ ಜೋಯಿಸ ಮಹಾಶಯರು ಮಾತ್ರ. ಮಿಕ್ಕವರಲ್ಲ. ಪ್ರಸಕ್ತ ಲೇಖದ ಬಡ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಲ್ಲವರು ಯಾರೂ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಸಾಕು. ಈ ಲೇಖದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಪದ್ಧತಿ ಪ್ರಕಾರ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದ ದೇವತಾಸ್ತುತಿಪರವಾದ ಪದ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೇವರ ಯಾವೊಂದು ಅಂಕಿತನಾಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಅನುಮಾನವೇನೆಂದರೆ ಆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕದೊಂದಾದರೂ ದೇವರ ಗುಡಿ ಕೂಡಾ ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದ್ದಿರಲಾರದು. ಅಂದರೆ ಅದೆಷ್ಟು ಬಡಹಳ್ಳಿಯಾಗಿರಬೇಕು? ಅತಏವ ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಸಂವತ್ಸರದ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಅದರ ಶಕವರ್ಷಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಶಿಲಾಲೇಖದ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೨-೧೯೩ನೆಯ ಅಂಗೀರಸ ಸಂವತ್ಸರವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹಿಂದಣ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಶಿಲಾಲೇಖಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದುವು ಎಂದು ಬಯಲಾಗುವುದರಿಂದ, ಈ ಶಿಲಾಲೇಖದ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಎರಡಲ್ಲವಾದರೆ ಒಂದಾದರೂ ಶತಮಾನದ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಶಾಸನಗಳು ಹುಟ್ಟತೊಡಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗೂ ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲದ ಮುಂಚೆ, ಆ ಭಾಷೆ ವ್ಯಾಕರಣಬದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲದ ಮುಂಚೆ, ಭಾವಪ್ರಕಾಶನಕ್ಕೆ ಯೋಜಿಸಲ್ಪಡಲಾಗದ ಮುಂಚೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಳಗಿಸಲ್ಪಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲದ ಮುಂಚೆ, ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳು ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಲಾರವು ಎಂದಿಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಶಾಸನದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೨ನೆಯ ಶತಕಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗಲ್ಭವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲವಾದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದರೂ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಅತಏವ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾಷೆಯೂ ಅನುಕೂಲ ವಾಗಿರಬೇಕು. ಉಪಪನ್ನವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ಅನುಮೇಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಂಭವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೊದಲನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಬೇಡವಾದರೆ, ಆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಾದರೂ ಇರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

II

ಇಂದಿಗೆ ೬೧-೬೨ ವರ್ಷಗಳು ಹಿಂದೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೦೬ರಲ್ಲಿ Biblical Archaeological Associationನ ಪರವಾಗಿ ಐಗುಪ್ತ (Egypt) ದೇಶದ ತಗ್ಗಿನಲ್ಲಿಯ ಒಕ್ಸಿರ್‍ಹಿಂಖಸ್ (Oxyrhynchus) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕೆಯ್ಕೊಂಡ ಅಗೆತದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿದ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಕ್ಕಾಲೀನ ವಲ್ಕಲೇಖ (Papyri) ಕೆತ್ತೆಗಳ ಮೇಲಣ ಬರೆಹಗಳು ಕ್ರಮಶಃ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಅವಲ್ಲಿ ೧೯೦೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ೩ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ (Vol.III)[೩] ಇರುವ ನಂ. ೪೧೩ನೆಯ ತೊಗಟೆಯ ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕ (Greek) ಭಾಷೆಯದೊಂದು ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಹಸನ (Far ce) ಇದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಹಸನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಗ್ರೀಕೇತರ ಭಾಷೆಯ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳೂ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಹಲವು ವರ್ಷಗಳ ಬಳಿಕ ೧೯೨೮ರಲ್ಲಿ ನಾನು ಅದರದೊಂದು ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಮುಂಬಯಿಯಿಂದ ಎರವಲಾಗಿ ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಓದಿನೋಡಿ, ಬೆಂಗಳೂರಿನ 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಮರುವರ್ಷದ, ಅಂದರೆ ೧೯೨೯-೧೯೩೦ರ XIನೆಯ ಸಂಪುಟದ ೧೨ ಸಂಚಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಲೇಖವನ್ನು ಬರೆದೆ. ಆ ಪ್ರಹಸನ ಮೈಸೂರು ಸರಕಾರದ Archaeological Report for 1926-1927ನಲ್ಲಿಯೂ (ಪುಟ. ೧೧-೨೧) ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

೧೯೨೮ರಲ್ಲಿ ನಾನು ಅದರ ಅಚ್ಚಾದ ಮೂಲಪ್ರತಿಯನ್ನು ಓದಿ ನೋಡುತ್ತಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಒದಗುವ ಆ ಗ್ರೀಕೇತರ ಶಬ್ದಗಳ ಭಾಷೆಯಾದರೂ ಅಚ್ಚ ಕನ್ನಡವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಆ ಶಬ್ದ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸರಿಯಾದ ಕನ್ನಡ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ನನ್ನ ಲೇಖವನ್ನು 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ'ಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಿದೆ.

ಆ ಪ್ರಹಸನದ ತೀರ ಚಿಕ್ಕದಾದ ಕಥೆ ಹೀಗದೆ - ಆಫ್ರಿಕ ಖಂಡದ ಐಗುಪ್ತ ದೇಶದ ಯಾವೊಂದು ಬಂದರಿನಿಂದ (port) ಒಂದು ಹಾಯಿ ಹಡಗು ಮೂಡಲಾಗೆ ಪ್ರಯಾಣಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಮಂದಿ ಎಲ್ಲಾ ಗ್ರೀಕರೇ, ಹಡಗದ ನಾಯಕ (captain), ನಾವಿಕರು (sailors), ಒಬ್ಬ ಸೋದರ, ಅವನ ಸೋದರಿ, ಆ ಗ್ರೀಕೇತರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಲ್ಲವನೊಬ್ಬ, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವಿದೂಷಕ (buffoon), ಇವರಿಷ್ಟು ಮಂದಿಯನ್ನು ಗೊತ್ತು ಹಚ್ಚಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರು ಪ್ರಯಾಣಿಕರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರೆಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಆ ಸೋದರಿಯೊಬ್ಬಳ ಮಾತ್ರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಖಾರಿತಿಒನ್ (Charition) ಎಂದು. ಆ ಹಡಗು ಬಿರುಗಾಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ, ಅವರಲ್ಲಿ ಆ ಸೋದರಿ ನಮ್ಮ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಡಲ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಒಗೆಯಲ್ಪಟ್ಟು, ಅಲ್ಲಿ ಬಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸೋಮೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಉಳಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಯ ಹೆಂಗಸರ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. ಆ ಹೆಸರನ್ನು ಕರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ ಸಣ್ಣಿಸಿ, ಅವರು ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಗೌರವವಾಚಿಯಾದ 'ಅಮ್ಮ' ಎಂಬುದನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ, ಅವಳನ್ನು ಖಾರಿಮ್ಮ (Charimma) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಪಂಕ್ತಿ ೧೬). ಕೆಲಕಾಲಾನಂತರ ಅವಳ ಸೋದರನೂ ಅವನ ಜತೆಗಾರರೆಲ್ಲರೂ ಅವಳನ್ನು ಹುಡುಕಾಡುತ್ತ ಬಂದು, ಆಕೆ ತಂಗಿದ್ದ ಆ ಸೋಮೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದ ಬಳಿಯ ಕಡಲ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಹಡಗದಿಂದ ಇಳಿದು, ಆಕೆಯನ್ನು ಸಂಧಿಸಿ, ಅವಳೊಂದಿಗೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಊರಿಗೆ

ತೆರಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಡುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅವರಿಗೂ ಇಲ್ಲಿಯವರಿಗೂ ಪಾನಗೋಷ್ಠಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಆ ಪ್ರಹಸನವೂ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

ಆ ಪ್ರಹಸನದ ಕಥಾಭೂಮಿ ನಮ್ಮ ಭಾರತ ದೇಶ ತಾನೆ ಎಂದು ಅದರಲ್ಲಿಯ ಈ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ-(೧) ಪಂಕ್ತಿ (ಪಂ.) ೨೧೫: "to Indikon Pelagos'="the Indian Ocean', ಅಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಮಹಾಸಾಗರ; (೨) ಪಂ.೯೦: Indon promo = Indian chiefs ಅಂದರೆ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ನಾಯಕರು; (೩) ಪಂ. ೭೭: Seo sarachis= ಶಿವ (=ಶಿವನೇ) ಸ(ಂ)ರಕ್ಷಿಸು (ಗ್ರೀಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಸ್ವಾರವಿಲ್ಲ); (೪) ಪಂ. ೭೮: 'Oumesare'=ಗ್ರೀಕ ಭಾಷೆಯ ಸಂಭೋಧನ ವಿಭಕ್ತಿಯ ಏಕವಚನವಾದ ಈ ಶಬ್ದದ ಆದ್ಯಕ್ಷರವಾದ ಸ-ಕಾರವು (s) ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕೂಡಿಸುತ್ತಲೆ, ಇದು 'Souamesare' ಎಂದರೆ 'ಸೋಮೇಶ್ವರನೇ!' ಎಂದು ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಶಬ್ದವಾಗುತ್ತದೆ; ಇತ್ಯಾದಿ.

ನಮ್ಮ ಭಾರತ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದರ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಕಥಾಪ್ರದೇಶವಾದರೆ, ಕಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿರುವ ಉಡುಪಿಯ ನೆರೆಕೆರೆಯ ಯಾವೊಂದು ಊರು. ಆ ಕನ್ಯೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಾಡಿ ಬಂದವರು ಹಡಗದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿ ಇಳಿದರೆಂಬ ಕಾರಣ. ಅದು ಸಮುದ್ರ ತೀರದಲ್ಲಿಯ ಯಾವೊಂದು ಊರು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರಲ್ಲಿ (ಪಂ. ೮೧) 'Malpiniakouroukou koubi karako....ra' ಎಂದಿರುವಲ್ಲಿ ಲುಪ್ತವಾದ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಯಥಾಮತಿಯಾಗಿ ಸೇರಿಸಿ, ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನಾನು 'ಮಲ್ಪಿನಾಯಕರುಕು ಕೂಬಿ ಕರಕೊ(ಂಡು) ಬಾ' ಎಂದು ತಿದ್ದಿರುತ್ತೇನೆ. ಅದರ ಅರ್ಥ-'ಮಲ್ಪಿ ನಾಯಕರಿಗೆ ಕೂಗಿ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಎರಡಕ್ಷರಗಳು 'ರಾ' ಎಂದಿವೆಯಲ್ಲವೆ? ಆ ಓದು ಬರೆದವರ ತಪ್ಪಾಗಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಗ್ರೀಕ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ರ-ಕಾರಕ್ಕೆ (r) ಒಂದು ಸುರುಳಿ, ಬಕಾರಕ್ಕೆ (b) ಒಂದರ ಕೆಳಗೆ ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ ಎರಡು ಸುರುಳಿಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಪರಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಬರೆಹದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿಡುವಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕೆಯ್ತಪ್ಪಾದರೆ ಅದೇನೂ ಸೋಜಿಗವಲ್ಲ.

ಈಗ 'ಮಲ್ಪಿನಾಯಕರು' ಎನ್ನುತ್ತಲೆ, ನಮ್ಮ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯವರ ನೆನಮನಗಳಿಗೆ ಹೇಗೂ ತಟಕ್ಕನೆ ಭಾಸವಾಗುವುದೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಂದು ನಾಮಾಂಕಿತವಾದ ಪಟ್ಟಣವಾಗಿರುವ ಉಡುಪಿಯ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕಿರುವ ಮಲ್ಪೆ ಎಂಬ ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾದ ಬಂದರು (port). ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಹಸನದಲ್ಲಿಯ 'ಮಲ್ಪಿ' ಎಂಬುದು ಆ ರೇವು (port) ಆಗಿರಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೨ನೆಯ ಶತಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ಮುಂದೆ ತಿಳಿಯುವ ಈ ಪ್ರಹಸನದ ರಚನಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಮಲ್ಪೆಯ ಬಂದರದ ಠಾವು ಈಗ ಇದ್ದಿರುವಂತೆಯೇ ಆಗಲೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕಾದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಗಲೂ 'ಮಲ್ಪೆ' ಎಂದೇ ಹೆಸರಿತ್ತೆಂದು ನಂಬಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಇದರ ಕಥಾಪ್ರದೇಶದ ಜಾಗವಾದ ಸಮುದ್ರತೀರದಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿರವೇ ಇದ್ದುವೆಂದು ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ಹೊಳೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಗ್ರೀಕ 'Potamos' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ದ್ವಿತೀಯಾ

ವಿಭಕ್ತಿಯ ಏಕವಚನವಾದ "Potamon' (ಪಂ. ೨೭) ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ, ಆಮೇಲಣ (ಪಂ. ೭೫) 'apuleukasar' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಆ ಪುಳೆಕಸಾರ್' ಎಂದು ನಾನು ಓದಿ 'ಆ ಹೊಳೆ (ಯ ಬಳಿ)ಗೆ ಹೋಗು' ಎಂದು ಅರ್ಥವಿಸಿದುದು ಸರಿಯಾದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ, ಹೀಗೆ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಹೊಳೆಯೂ, 'Soumesare'=ಸೋಮೇಸ್ವರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಶಿವಾಲಯವೂ ಮಲ್ಪೆಯಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿ. ಅತಏವ ಇದರಲ್ಲಿರುವ 'ಮಲ್ಪಿ' ಎಂದರೆ ಸರ್ವಥಾ ಮಲ್ಪೆಯ ಬಂದರವಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ 'ಮಲ್ಪಿನಾಯಕರು' ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು? ನೋಡೋಣ. ಈಗ ಗ್ರೀಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅ-ಕಾರ ('a')ದಿಂದ ಮೊದಲಾಗುವ ಶಬ್ದಗಳ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ತೀರ ಅನುಪಯೋಗಿಯಾದ ಒಂದು ಮ-ಕಾರ ('m')ವನ್ನು ಹಚ್ಚುವ ಬಳಕೆ ಇತ್ತು. ಅಂಥಾ ಮ-ಕಾರವನ್ನು ಕಳಚಿಬಿಡುತ್ತಲೆ, 'ಮಲ್ಪಿನಾಯಕರು' ಎಂದಿದ್ದ ಸಮಾಸಪದವು 'ಅಲ್ಪಿನಾಯಕರು' (alpiniakourou) ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ 'ಅಲ್ಪಿ' ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪದವಾದರೂ ಗ್ರೀಕರ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೆಟ್ಟ ನಮ್ಮತ್ತಣ 'ಅಲೂಪ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಸರಿ.

ಇವೆಲ್ಲವೂ, ಅಂದರೆ ಹೊಳೆಯ ಕರೆಯೂ, ಸಮುದ್ರದ ತೀರವೂ, ಸೋಮೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಶಿವಾಲಯವೂ, ಈ ಪ್ರಹಸನದ ರಚನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಲೂಪ ವಂಶದ ಅರಸರ ಆಳಿಕೆಯೂ ಒಡಗೂಡಿದ್ದ ಊರೆಂದರೆ ಉಡುಪಿಯಿಂದ ೪-೫ ಮೈಲುಗಳಷ್ಟರ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿರುವ ಆಗ ಪ್ರಾಯಶಃ ಉದಯಾವರ (ಆವರ = ಊರು, ಪುರ) ಎಂದು ಹೆಸರಿದ್ದ, ಈಗ ಉದ್ಯಾವರ ಎಂಬ ಒಂದೂರು. ಅದು ಸಮುದ್ರದೊಡನೆ ಸಂಗಮಿಸುವ ನದಿಯ ಕರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಮುದ್ರದ ತೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬಳಿಯಲ್ಲೇ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಶಿವಾಲಯವೂ ಇದೆ. ಆ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ಉತ್ತರಮುಖವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಲೇ ರಸ್ತೆಯ ಬಲಬದಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೆಲವು ಶತಕಗಳವರೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಆಳಿದ್ದ ಅಲೂಪ ವಂಶದ ಅರಸರ ರಾಜಧಾನಿಯ ಹಾಳುಬೀಳುಗಳ ಒಂದು ದಿನ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಪ್ರಹಸನದ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಕಥಾಪ್ರದೇಶವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಆ ಉದ್ಯಾವರ ತಾನೆ.

ಇನ್ನು ಈ ಪ್ರಹಸನದ ರಚನಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತು ನೋಡೋಣ. ಒಕ್ಸಿರ್‍ಹಿಂಖಿಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಜರುಗಿಸಿದ ಅಗೆತದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ತೆಗೆದ ವಲ್ಕಲೇಖಗಳು ಪ್ರಾಯಶಃ ಐಗುಪ್ತ ದೇಶದ ಅಲೆಕ್ಸಂದ್ರಿಯ (Alexandria) ಎಂಬ ಆಗಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿಜ್ಞಾನ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ವಾಣಿಜ್ಯ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದ ಶಹರಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಯಾವುದೊಂದು ಹಿರಿದಾದ ಸರಸ್ವತೀ ಭಂಡಾರದಲ್ಲಿಯ (library) ಗ್ರಂಥಗಳೇನೋ ಎಂದು ನನಗೆ ನೆನಪು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸರಿಯೆಂದಾದರೆ, ಅವೆಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅವುಗಳ ರಚನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಇಂಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ಬಗೆಯಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಇದರೊಂದಿಗೆ ಆ ಅಗೆತದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಎರಡು ಮಂದಿ ಗ್ರೀಕರ ಜಾತಕಗಳಿವೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ರೋಮೀಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ (Roman Empire) ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾದ ಅಂತೋನಿನುಸ್ ಪಿಉಸ್ (Antoninus Pius) ಎಂಬವನ ಆಳಿಕೆಯ ೨ನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅದೇ ಆಳಿಕೆಯ ೧೩ನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಹಸನದ ರಚನ ಕಾಲವನ್ನು ಆ ಸಮ್ರಾಜನ ಆಳಿಕೆಯ ಮಧ್ಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ

ಹೊಂದಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಆತನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೮ನೆಯ ಇಸವಿಯಿಂದ ೧೬೧ನೆಯ ಇಸವಿಯವರೆಗೆ ಆಳಿದ್ದನು. ಅತಏವ ಇದನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೦ನೆಯ ಇಸವಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಬಹುದು.

ಈ ಪ್ರಹಸನದಲ್ಲಿಯ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳು ಹೀಗಿವೆ-(೧) 'arminthi' (ಪಂ. ೨೯)='(ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ) ಯಾರು ಮಿಂದಿ(ರಿ)?' ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಲೇಸಾಗಿ '(ನೀನು) ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಂದಿ' (=ನಾವಾದರೂ ಈಗ ಮೀಯಲಿಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ) ಎಂದು ನಾನು ಅರ್ಥವಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. 'ಆರ್' ನಮ್ಮ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೂ 'ಹೊಳೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಗಳ ಕರೆಯಲ್ಲಿಯ ಊರುಗಳ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಉದಾ. ಮೂಡಾರ್, ಬೋಳಾರ್, ಉಬಾರ್. ಇ. (ಕನ್ನಡ ಧಾತು 'ಆರ್'=ಮುಳುಗು, ಮುಳುಗಿಸು)

(೨) ಮೇಲೆ ಕಂಡಿರುವಂತೆ, 'apuleukasar'='ಆ ಪುಳಕ ಸಾರ್' ಅಂದರೆ 'ಆ ಹೊಳೆ(ಯ ಬಳಿ)ಗೆ ಹೋಗು' (ಪಂ. ೭೫) ಎಂದು ಅರ್ಥವಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

(೩) 'echousi' (ಪಂ. ೧೯೨)=(ಗ್ರೀಕಿನಲ್ಲಿ) They have, ಅವರೊಂದಿಗೆ ಇದೆ. ಇದು 'ಏ ಕೂಸೇ!' ಎಂಬಂತೆ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಕೂಸು' ಅಂದರೂ, ಮುಂದೆ (ಪಂ. ೨೦೧) ಬರುವ 'ಕೊಡಗೂಸು' ಎಂದರೂ ಕನ್ಯೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆಕೆ ಈ ಪ್ರಹಸನದ ನಾಯಿಕೆಯಾದ ಖಾರಿತಿಓನ್ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ.

(೪) 'Kraunou' (ಪಂ. ೧೯೮)-ಇದು 'ಕರೆವನೌ!' (=ಕರೆವನವ್ವಾ!) ಅಥವಾ 'ಕರೆವನೋ?' (=ಕರೆಯುವನೋ?) ಎಂಬಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

(೫) "kotakos auab.....i osara' (ಪಂ. ೨೦೦)=ಕೊಡಗೂಸಿನ ಬಳಿ ಔಸರ, ಅಂದರೆ 'ಆ ಕನ್ಯೆಯ ಬಳಿಗೆ ಸರಿ, ಅಥವಾ ಸೇರು' ಎಂದು ಅರ್ಥವಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

(೬) ವಿದೂಷಕನು 'Ah! lady help!' (ಪಂ. ೨೦೪) ಎಂದು ಗುಬರಿಯಾಗಿ ಗ್ರೀಕಿನಲ್ಲಿ 'ai kuria boethi' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಕೊನೆಯ ಶಬ್ದವಾದ 'boethi' ಎಂಬುದು ನಾಯಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಇದ್ದ ಆ ಕನ್ನಡಿತಿಯರ ಕಿವಿಗೆ 'ಬಯ್ತಿ' ಅಂದರೆ 'ಬಯ್ಯುತ್ತಿ' ಎಂದು ಕೇಳಿಸಿತು. ಆಗ್ಗೆ ಅವರು ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವಾಗಿ 'alemaka' (ಪಂ. ೨೦೫)=ಅಲ್ಲ+ಎಮ್ಮ+ಅಕ್ಕಾ' ಅಂದರೆ 'ನಮ್ಮ ಅಕ್ಕಾ, (ಹಾಗೆ) ಅಲ್ಲ, (ನಾವು) ಬಯ್ಯಲಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

(೭) 'porde' (ಪಂ. ೨೧೨) ಎಂಬ ವಿದೂಷಕನ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ 'ಪೊರಟೆ' ಅಂದರೆ 'ತಾನು ಹೋಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾದೆ' ಎಂಬಂತೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವಾಗಿ ಅವರು minei (ಪಂ. ೨೧೩) ಎನ್ನುವರು ಇದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಮೀಣ+ಏ?'='ಮೀಣವೇ?' ಅಂದರೆ 'ಮೀಯೋಣಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಿ ಏನು?' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತನಿಗಾದರೆ ಆ ಮಾತು ಗ್ರೀಕಿನಲ್ಲಿ 'me nei' ಅಂದರೆ 'ಹೋಗಬೇಡ' ಎನಿಸುತ್ತದೆ. 'porde' ಎಂಬ ಒಂದು ಗ್ರೀಕಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದವಿದೆ. ಅದು ಟ, ಠ, ಡ, ಢ, ಎಂಬ ಮೂರ್ಧನ್ಯ ಸ್ವರಗಳಿಲ್ಲದ ಗ್ರೀಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಪೊರ್ದೆ' ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವಾದರೆ ತೀರ ಅಶ್ಲೀಲ.

(೮) 'orkis' (ಪಂ. ೯೨), ಎಲ್ಲರೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಘೋಷಿಸುವ ಈ ಪದದ ಅರ್ಥ ಗ್ರೀಕಿನಲ್ಲಿ 'ಕುಣಿ' ಎಂದು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಾದರೆ ಅದು 'ಒರಗಿಸು' ಅಂದರೆ 'ಮಲಗಿಸು' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತನು ಹೊಟ್ಟೆತುಂಬ ಕುಡಿದು ಮತ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

(೯) 'boulliti kaloumbai platagouldabi......' (ಪಂ. ೭೪) ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನು 'ಬಾ ಒಳ್ಳಿತು ಕಳುಂಬಯ್ ಪಾಲ್ ತಗುಳ್ದಪಯ್' ಎಂದು ಓದಿ. ಅದನ್ನು '(ಇತ್ತ) ಬಾ, ಒಳ್ಳೇ ಕಳ್ಳನ್ನು (ಅಂದರೆ ಮದ್ಯವನ್ನು, ಉಂಬಯ್ (=ಉಣ್ಣುವಿ, ಅಂದರೆ ಕುಡಿಯುವಿ), ಪಾಲ್ (=ಹಾಲನ್ನು) ತಗುಳ್ದಪಯ್ (=ತಳ್ಳಿಬಿಡುವಿ)' ಎಂದು ಅರ್ಥವಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

(೧೦) 'martha marithouma ed mai maitho...... thamouna martha marithouma' (ಪಂ. ೭೯-೮೦) ಇಲ್ಲಿ ಲೋಪವಾದ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ನಾನು ಯಥಾಮತಿಯಾಗಿ ಸೇರಿಸಿ, 'martha' ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ತೀರ ನಿರುಪಯೋಗಿಯಾದ ಆದ್ಯ ಮ-ಕಾರವನ್ನು (m) ವಿಸರ್ಜಿಸಿ, ಅದನ್ನು 'ಅರ್ಥಮರಿತೊಂ ಇದ ಮೈ ಮೈತೋ (ರ್ದಪುದು?) ...... ತಮುನ ಮರ್ಥಮರಿತೊಮ' ಎಂದು ಓದಿ, ಅದಕ್ಕೆ '(ತಮ್ಮುನ=) ತಮ್ಮ ಅರ್ಥ (ಅಂದರೆ ಮನೋಗತ, ಅಭಿಪ್ರಾಯ)ವನ್ನು ತಿಳಕೊಂಡೆ. ಇದು (ಅಥವಾ ಇದೊ!) ಮೈ ಮೈತೋ (ರ್ದಪುದು......?)' ಎಂದು ಅರ್ಥವಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

ಇವೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳ ಜತೆಗೆ 'ಸ(ಂ)ರಕ್ಷಿಸು' (ಪಂ. ೭೭). 'ಅರ್ಥ' (ಪಂ. ೭೯), 'ನಾಯಕ' (ಪಂ. ೮೧) ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳೂ ಈ ಪ್ರಹಸನದಲ್ಲಿ ದೊರೆವುದರಿಂದ, ಇದರ ರಚನೆಯ ಕ್ರಿ.ಶ.೨ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳು ಬಂದು ನೆಲಸಿರಬೇಕು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರಹಸನದ ರಚಕನಾದರೊ ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲಿಯ ಕನ್ನಡಿಗನಲ್ಲ. ಇದು ರಚಿತವಾದುದೂ ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಐಗುಪ್ತ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆತನ ಊರಿನಲ್ಲಿ ತಾನೆ. ಆತನೊಬ್ಬ ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಬಂದು ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಲ ಇಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದು, ಇಲ್ಲಿಯ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಆಡಬಲ್ಲ ಗ್ರೀಕನಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಇದು ಯಥಾರ್ಥವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಈ ಪ್ರಹಸನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮಾತಾಡಬಲ್ಲವನೊಬ್ಬ ಗ್ರೀಕನಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಉದಾಹರಣೆ ಸಾಕು.

ಈ ಪ್ರಹಸನದಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯವಿದೆ. ಅದು ಇಲ್ಲಿಯ ನಮ್ಮತ್ತಣ ಹೆಂಗಸರ ನೃತ್ಯ. ನರ್ತನಕ್ಕೆ ಹಾಡುಗಳು ಬೇಕು. ಹಾಡುಗಳೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಮೊತ್ತಮೊದಲಿನ ಕವಿತೆಗಳೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಎಲ್ಲವೂ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬಂತೆ, ಹಾಡುಗಳಾಗಿದ್ದುವು; ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕವಿತೆಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಪ್ರಹಸನದ ಕ್ರಿ.ಶ.೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲವಾದರೆ ಕವಿತೆಗಳಾದರೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು.

ಇನ್ನುಳ್ಳ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಹಳಮೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನೆರವಾಗಬಲ್ಲುವಲ್ಲದೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಶೋಧನೆಗಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗತಕ್ಕಂತೆ ದಾರಿ ತೋರದುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಸುತ್ತೇನೆ.

III

ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥವಿದೆ. ಅದು ಐಗುಪ್ತದೇಶದ ಪ್ತೊಲೆಮಿ (Ptolemy) ಎಂಬೊಬ್ಬ ಗ್ರೀಕ ಭೂಗೋಲಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನ (geographer) ಗ್ರಂಥ. 'ಆತನು ನಮ್ಮ ಭಾರತವರ್ಷಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಬಂದಿದ್ದವನಲ್ಲ. ಆಗಣ ಪೂರ್ವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಆತನ ಊರಾದ, ಅಂದರೆ ಐಗುಪ್ತ ದೇಶದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಯಶಃ ಮೇಲೆ ಹೆಸರಿಸಿದ ಅಲೆಕ್ಸಂದ್ರಿಯ (Alexandria) ದಾರಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸರಾಗವಾಗಿ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಅವೆಷ್ಟೋ ಹಡಗುಗಳ ನಾವಿಕರು ಸಾಂಯಾತ್ರಿಕರು ಮುಂತಾದವರೊಡನೆ ಮಾತನಾಡಿ ಆತನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದ ಮಾತುಕಥೆಗಳು ಸುದ್ದಿಗಳು ಮೊದಲಾದ ಕೇಳುಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಆತನು ಬಹಳ ಉಪಯೋಗಿಯಾದ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕ ಊರುಗಳು. ದೇಶಗಳು, ನದಿಗಳು ಇವುಗಳ ಹೆಸರುಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ವಿವರವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ಹೆಸರುಗಳಾದರೆ ಗ್ರೀಕ ಉಚ್ಚಾರದ ತೊಡಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ, ಒಮ್ಮಿಗೆ ವಿಲಕ್ಷಣವೆನಿಸುತ್ತವೆ.

ಆತನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆಗ್ಗೆ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ Ozene (ಒಜೆನೆ)ಯಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಅರಸನ ಹೆಸರು Tiastanes (ತ್ಯಸ್ತನಿಸ್) ಎಂದೂ, ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಅರಸನ ಹೆಸರು Siro Polemaios (ಸಿರೊ ಪೊಲೆಮಾಇಒಸ್) ಎಂದೂ ಆತನ ರಾಜಧಾನಿಯ ಹೆಸರು Baithana (ಬೈಥನ) ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ Ozene ಎಂದರೆ ಮಾಲವ (Malwa) ದೇಶದ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಉಜ್ಜಯಿನೀನಗರ. Tiastanes ಎಂದರೆ ಆಗ್ಗೆ ಆಳುತಿದ್ದ ಚಷ್ಟನ (Chastana) ಎಂಬ ಶಕಜಾತಿಯ (Indo-Scythian) ಅರಸ: ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಗ್ಗೆ ಆಳುತಿದ್ದ Siro Polemaios ಎಂದರೆ ಕುಂತಲ ದೇಶವೆಂದು ಆಗ್ಗೆ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಕರ್ಣಾಟಕ ರಾಜ್ಯದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾದ ವಾಸಿಷ್ಠೀಪುತ್ರ ಶ್ರೀ ಪುಳುಮಾಯಿ. ಆತನ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ Baithana ಎಂದರೆ ಬಹಳ ಪೂರ್ವಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಪುರ ಎಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿದ್ದ ನಗರ. ಅದರ ಆ ಹೆಸರು ಲೋಗರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಪಭ್ರಂಶಿಸಿ ಪೈಠಣ ಎಂದಾಯಿತು. ಗ್ರೀಕರ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಪೈಠಣವು ಬೈಥನ ಎಂದಾಯಿತು.

ಇನ್ನು ಚಷ್ಟನನ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಆಂಧೌ (Andhau) ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ಶಾಸನಗಳು[1] ಹುಟ್ಟಿದ ವರ್ಷ ಶಾ.ಶ. ೫೨ ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೦-೧೩೧ನೆಯ ಇಸವಿ. ವಾಸಿಷ್ಠೀಪುತ್ರ ಶ್ರೀ ಪುಳುಮಾಯಿಯ ಆಳಿಕೆಯ ಕಾಲವೆಂದರೆ, ನನ್ನ ನಿರ್ಣಯಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ.[2] ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೧-೧೧೯ನೆಯ ಇಸವಿ. ಅತಏವ ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿರುವ ಪ್ತೊಲೆಮಿಯ ಗ್ರಂಥದ ರಚನಕಾಲವು ಇವೆರಡೂ ಕಾಲಗಳಿಗೆ ಸರಿಬೀಳುವಂತೆ ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು. ೧೧೫ನೆಯ ಇಸವಿ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು.

ಪ್ತೊಲೆಮಿಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿಗೆ ಸರಿಸಮನಾಗುವ ಭೂಪ್ರದೇಶವನ್ನು Ariake (ಅರಿಯಕೆ, ಆರಿಯಾಕೆ, ಇ.) ಎಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಹೆಸರಾದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಯಾವ ಪ್ರದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಥವಾ ದೇಶಭಾಷೆಯ, ಅಂದರೆ ಬಹುತಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ, ಹೆಸರಿನ ಗ್ರೀಕರ ರೂಪಾಂತರವೊ ತಿಳಿಯದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಲವು ಸ್ಥಳ ನಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ -

(೧) Nagarouris (ನಾಗರೂರಿಸ್)-ಈ ಊರಿನ ಹೆಸರು 'ನಾಗರೂರು' (=ನಾಗರ+ ಊರು) ಎಂದಿರಬೇಕು. ನಗರೂರು ಎಂದಿರಲಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ 'ನಗರ' ಎಂದರೂ 'ಊರು' ಎಂದರೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದರಿಂದ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಯ ಹೆಸರು ಸ್ಥಳನಾಮ ವಾಗಿರಲಾರದು. ಈ ಹೆಸರಿನ ಸಂಪದವಾದ 'ಊರು' ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದ.

(೨) Kalligeris (ಕಲ್ಲಿಗೇರಿಸ್) ಅಂದರೆ ಈಗಣ ಕಲಕೇರಿ ಅಥವಾ ಕಲ್ಕೇರಿ. ಒಂದು ಕಲಕೇರಿ ಎಂಬ ಊರು ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿದೆ, ಕಲ್ಕೇರಿ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಊರು ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದರ ಪೂರ್ವ ಪದವಾದ 'ಕಲ-ಕಲ್' ಎಂಬುದು 'ಕಲ್ಲು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದವಷ್ಟೇ, ಪರಪದವಾದ 'ಕೇರಿ' ಎಂಬುದೂ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದ; ಉತ್ತರ ಕರ್ಣಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಕೇರಿ' ಎಂದರೆ (ಕೆರೆ, ಕುಂಟೆ, ಕೊಳ) ಎಂದು ಅರ್ಥ. (ನಮ್ಮ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಾದರೆ 'ಕೇರಿ' ಅಂದರೆ 'ಬೀದಿ' ಎಂದು ಅರ್ಥ.)

(೩) Modogoulla (ಮೊಡೊಗುಲ್ಲ) ಅಂದರೆ ಹೈದರಾಬಾದು ಸೀಮೆಯ ರಾಯಚೂರು ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿಯ ಈಗ 'ಮುದ್ಗಲ' ಎಂಬ ಊರು. ಈ ಹೆಸರಿನ ಅರ್ಥ 'ಮುದು+ಕಲ್' ಅಂದರೆ (ಬಹಳ) ಹಳೆಯ ಕಲ್ಲು ಎಂದು ನನಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಪದವೂ 'ಕಲ್' ಎಂದಿರುವ ಊರುಗಳೂ ಪೂರ್ವಪದವು 'ಮುದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥಉಳ್ಳ 'ಹಳೆ' ಎಂದು ಇರುವ ಹೆಸರಿನ ಊರುಗಳೂ ನಮ್ಮ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ; ಉದಾ 'ಆನೆಕಲ್', 'ಬೇಕಲ್', 'ಸುರತ್ಕಲ್', 'ಬೆನಗ್ಗಲ್' ಇಇ ಹಾಗೂ 'ಹಳೆಯಂಗಡಿ' 'ಹಳನಾಡು' ಇಇ.

(೪) Petirgala (ಪೆತಿರ್ಗಲ)-ಈ ಹೆಸರನ್ನು ನಾನು ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಾಗೇವಾಡಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಹತ್ತಿರಕಿ(ೀ)ಹಾಳ ಎಂಬ ಊರಿನ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಅದು ಸರಿ ಎನಿಸಿದರೆ, ಈ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ 'ಹಳ್ಳ' (stream) ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಬಹಳ ಹಳೆಯದೊಂದು ಶಬ್ದ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ಣಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಹಾಳ' ಎಂಬ ಪರಪದ ಉಳ್ಳ ಹೆಸರಿನ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಊರುಗಳಿವೆ.

ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಂದು ಪ್ತೊಲೆಮಿಯ ಗ್ರಂಥವು ರಚಿತವಾದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲಿಗಿಂತ ೧-೨ ಶತಮಾನಗಳಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಇದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

IV

ಇನ್ನು ಉಳಿಯಿತೆಂದರೆ, ನಾನು ಕಾಂಬಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ಕಟ್ಟೆ. ಅದೊಂದು ನೂರು ನೂರು ಗಾಥೆಗಳುಳ್ಳ ೭ ಶತಕಗಳ, ಅಂದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ೭೦೦ ಗಾಹೆಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಕಾವ್ಯ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಗಾಥಾ' ಎಂದು ಅದೊಂದು ದ್ವಿಪದಿ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಹೆಸರು; ಆ ಹೆಸರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಗಾಹೆ' ಎಂದು ತದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಕಾವ್ಯದ ಹೆಸರು 'ಗಾಥಾ ಸಪ್ತಶತಿ' ಎಂದು. ಆ ಕಾವ್ಯದ ನನ್ನೊಂದಿಗಿರುವ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ[೮] ಅದರ ರಚಕನ ಹೆಸರು 'ಹಾಲ' ಎಂದು. ಆತನನ್ನು ಅದರ ರಚಕನೆನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಯಥೋಚಿತವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಾಹಕ (Compiler) ಎನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ

ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳ ಗಾಹೆಗಳಿವೆ. ಜತೆಗೆ ಆತನವೂ ಇವೆ. ನನ್ನ ಪ್ರತಿಯ 'ಗಾಥಾನುಕ್ರಮಣಿಕಾ' ಎಂಬ ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೧-೧೨) ಆ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಂದಿಯ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಏವಂ ಚ ಪ್ರಾಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಪ್ತಶತಿ ಹಿರಿಯದೊಂದು ಕಾವ್ಯವೆಂದೇ ಅಲ್ಲ, ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಕಾವ್ಯವೆಂದೂ ಆದರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಆ ಹಾಲನೆಂದರೆ ಯಾರು?

ಮೇಲೆ ಹೆಸರಿಸಿರುವ ಪೈಠಣ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಪುರದಲ್ಲಿ ಸಾತವಾಹನ ವಂಶದ ವಾಸಿಷ್ಠೀಪುತ್ರ ಶ್ರೀ ಪುಳುಮಾಯಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೧-೧೧೯) ಎಂಬೊಬ್ಬ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಆಳಿದ್ದನೆಂದು ಕಂಡಿರುವೆವಷ್ಟೇ. ಅದೇ ವಂಶಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಆತನಿಗಿಂತ ಏಳು (೭) ತಲಾಂತರಗಳ ಹಿಂದೆ ಹಾಲ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನವನೊಬ್ಬ ಅರಸನಿದ್ದನು. ನನ್ನೊಂದಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು 'ಶ್ರೀ ಸಾತವಾಹನ ವಿರಚಿತಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನನ್ನ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಅದೇ ಗ್ರಂಥದ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ('ಸಾತವಾಹನ'-ಪುಟ ೧) ಉದ್ಧರಿಸಿರುವ ಅದೊಂದು ಗಾಹೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗದೆ-'ರಾಏಣ ವಿರಇಆಏ ಕುಂತಲ ಜಣವಆ ಇಣೇಣ ಹಾಲೇಣ ಸತ್ತಸಈ'-ಎಂದಿದೆಯಂತೆ. ಅದರ ಅರ್ಥ 'ಕುಂತಲ ದೇಶದ ಒಡೆಯನಾದ ಹಾಲ ಎಂಬ ಅರಸನಿಂದ ವಿರಚಿತವಾದ ಸಪ್ತಶತಿ' ಎಂದು, ನನ್ನ ಪ್ರತಿಯ ೧ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಆ ಹಾಲನನ್ನು ಶ್ರೀ ಮತ್ಕುಂತಲ ಜನಪದೇಶ್ವರ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಪತ್ತನಾಧೀಶ ಶ್ರೀ ಸಾತವಾಹನನರೇಂದ್ರ (ವಿರಚಿತಾ.....ಸಪ್ತಶತಿ)' ಎಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕುಂತಲದೇಶವೆಂದು ಕರ್ಣಾಟಕ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನ ಹೆಸರು.

ಆ ಹಾಲನಿಂದ ವಾಸಿಷ್ಠೀಪುತ್ರ ಶ್ರೀ ಪುಳುಮಾಯಿಯ ವರೆಗಣ ಪೀಳಿಗೆ ಹೀಗದೆ-

೧ ಹಾಲ
|
೨ ಪತ್ತಲಕ
|
೩ ಪ್ರಪಿಲ್ಲಸೇನ
|
೪ ಸುಂದರ ಶಾತಕರ್ಣಿ
|
೫ ಚಕೋರ ಶಾತಕರ್ಣಿ
|
೬ ಶಿವಸ್ವಾತಿ
|
೭ ಗೌತಮೀಪುತ್ರ ಶಾತಕರ್ಣಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೦-೯೧)
|
೮ ವಾಸಿಷ್ಠೀಪುತ್ರ ಶ್ರೀ ಪುಳುಮಾಯಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೧-೧೧೯)

ಇವರಲ್ಲಿಯ ೭ನೆಯವನಾದ ಗೌತಮೀಪುತ್ರ ಶಾತಕರ್ಣಿಯೇ ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೮ ನೆಯ ಇಸವಿಯ ಶಾಲಿವಾಹನ್[೧೧] ಶಕದ ಪ್ರವರ್ತಕನೆಂದೂ, ಆತನ ಆಳಿಕೆಯ (ನನ್ನ ನಿರ್ಣಯಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೦-೯೧) ೧೯ ನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೮ರಲ್ಲಿ ಅದು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಆತನ ಕಾಲಾನಂತರ ಆತನ ಮಗನಾದ ವಾಸಿಷ್ಠೀಪುತ್ರ ಶ್ರೀ ಪುಳುಮಾಯಿ ಪಟ್ಟವೇರಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೧ರಿಂದ ೧೧೯ರ ವರೆಗೆ ಆಳಿದನೆಂದೂ ನಾನು ಅನ್ಯತ್ರ[illegible] ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಮೇರೆಗೆ ಹಾಲನು ವಾಸಿಷ್ಠೀಪುತ್ರ ಶ್ರೀ ಪುಳುಮಾಯಿಯಿಂದ ೭ ತಲಾಂತರಗಳ ಹಿಂದೆ ಆಳಿದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆತನು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ (ಕ್ರಿ.ಪೂ.) ಮೊದಲನೆಯ ಶತಕದಷ್ಟಾದರೂ ಹಿಂದೆ ಆಳಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ ಆತನದೆಂಬ ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತಿ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧ನೆಯ ಶತಕದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು.

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ದೇಶಿ' ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೂ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಗೂ ಹೊರಗಾದುವು ಎಂಬ ಈ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳಿವೆ -

(ಅ) (೧) '**ಅತ್ತಾ** ತಹ ರಮಣಿಜ್ಜಂ' (೧.೮)=(ಸಂಸ್ಕೃತ) 'ಶ್ವಶ್ರು ತಥಾ ರಮಣೀಯಮ್' (೨) 'ಗ್ರಾಮಣಿ ಘರಮ್ಮಿ **ಅತ್ತಾ**' (V.೬೯)=(ಸಂ.) 'ಗ್ರಾಮಣಿಗೃಹೇ **ಶ್ವಶ್ರು**' (೩) '**ಅತ್ತಾ** ಏ ಘರೇ ಕುವಿಆ' (VI.೫೭)= (ಸಂ.) '**ಶ್ವಶ್ರೂ**ರಪಿ ಗೃಹೇ ಕುಪಿತಾ': (೫) 'ಭಣಿಏ ಭಣಾಮಿ **ಅತ್ತ**'=(ಸಂ.) 'ಭಣಿತೇ ಭಣಾಮಿ **ಶ್ವಶ್ರೂ**'.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ '**ಶ್ವಶ್ರೂ**' ಅಂದರೆ '**ಗಂಡನ ತಾಯಿ**' ಎಂಬ ಅರ್ಥದ **ಅತ್ತಾ** ಎಂಬ ಶಬ್ದವಾದರೋ **ಅತ್ತೆ** ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ.

(ಆ) '**ತುಪ್ಪಾಣಣಾ**' (III.೮೯)=ಸಂ. '**ಘೃತಲಿಪ್ತಾನನಾ**' ಇಲ್ಲಿ '**ತುಪ್ಪ**' ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ **ಘೃತ** ಎಂದು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಅದು 'ಘೃತ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದ '**ತುಪ್ಪ**' ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದ ತಾನೆ, (ಇ) ೧. '**ಪೊಟ್ಟ**ಪಡಿಏಹಿಂ' (೧.೮೩)=(ಸಂ.) 'ಉದರಪತಿತಾಭ್ಯಾಮ್': ೨. '**ಪೊಟ್ಟಂ** ಚ ಪಿಟ್ಟೆಇ' (೧೧.೭೧)=ಸಂ. '**ಉದರಂ** ಚ ತಾಡಯತಿ'.

'**ಉದರ**' ಎಂಬ ಅರ್ಥದ '**ಪೊಟ್ಟ**' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಈಗಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ '**ಹೊಟ್ಟೆ**' ಎಂಬುದರ ಹಳಗನ್ನಡ ರೂಪವಾದ '**ಪೊಟ್ಟೆ**' ಎಂದೇ ಸರಿ.

(ಈ) '**ಫಲಹೀ**' (೧೧.೬೫)=ಸಂ. '**ಕಾರ್ಪಾಸ**' ಅಂದರೆ ಈಗಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ '**ಹತ್ತಿ**' ಹತ್ತಿಯ ಹಳಗನ್ನಡ ರೂಪ '**ಪಟ್ಟಿ**' ಎಂದು. ಆ **ಪಟ್ಟಿ**ಯೇ ಪ್ರಾಕೃತಿಸಿ '**ಫಲಹೀ**' ಎಂದಾಗಿದೆ.

(ಉ) ೧. 'ಜೆತ್ತಅಮೆತ್ತಂ ತೀರಇ' (೧-೧೭)=ಸಂ. 'ಯಾವನ್ಮಾತ್ರಂ

'**ಶಕ್ಯತೇ**': ೨. 'ಉಸ್ಸಸಿಉಂ ಪಿ ಣ ತೀರಇ' (III-೫೮)=ಸಂ. 'ಉಚ್ಛ್ವಸಿತು ಮಪಿ ನ ಶಕ್ನೋತಿ:' ೩. 'ಅಮ್ಣಹ ಣ ತೀರಇ' (IV.೪೯)=ಸಂ. 'ಅನ್ಯಥಾ ನ **ಶಕ್ಯತೇ**'.

ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಶಕ್ಯವಾಗು ಎಂಬ ಅರ್ಥದ '**ತೀರಇ**' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾ ಪದವು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಅದೇ ಅರ್ಥ ಉಳ್ಳ '**ತೀರ್**' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿದೆ.

ಆ ಬಗ್ಗೆ 'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ'ದ (ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೨೦) ೧೪೬ನೆಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ (ಪುಟ ೨೧೨) ಕಂದಾರ್ಧವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

ನಿನಗೆನಗೆ ತನಗೆ ತೀರ್ಗುಮೆ
ಹನುಮಂತನ ಶಕ್ತಿ ಸಾಹಸಂ ರಿಪುವಿಜಯಂ

ಹೀಗೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ.೧ನೆಯ ಶತಕದ ಈ ಪ್ರಾಕೃತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಕನ್ನಡವೆಂದು ಕಂಡಿತವಾಗಿ ಬಲ್ಲ ಈ ಕೆಲವೇ ಆದರೂ ಶಬ್ದಗಳು ದೊರೆವುದರಿಂದ, ಆ ಹಿಂದಣ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ, ಅಂದರೆ ಹೆಚ್ಚಲ್ಲವಾದರೆ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೨ನೆಯ ಅಥವಾ ೩ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದಲಾದರೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು.

(ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣದ ಮಾಹಿತಿ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಮರುಮುದ್ರಣ-೧೯೬೭ 'ಉಪಾಯನ' - ಸಂ)

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1) Kannada Institute. Karnataka University, Dharwar

2) Epigraphia Carnatica (EC) III ನಂಜನಗೂಡು. ನಂ. 199

3) Egypt Exploration Fund Graeco-Roman Branch: The oxyrhynchus Papyeri, Part III, Edited with translations and notes by BP. Greufell and A.S. Hunt, published by the Oxford University Press (1903)

4) ಈ ಪ್ರಹಸನದಲ್ಲಿ(ಪಂ. ೯೧) ಈ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ "paral....' (ಮುಂದೆ ತ್ರುಟಿತವಾಗಿದೆ) ಎಂದಿರುವ ಶಬ್ದ ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯ "paralios" ಅಥವಾ "paralion' ಎಂಬ ಶಬ್ದವೆಂಬಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ- "On the beach' "On the Seashore' ಅಂದರೆ ಸಮುದ್ರದ ತೀರದಲ್ಲಿ ಎಂದು.

5) McCrindle: Ancient India as described by Ptolemy Pp. 175-179 (Calcatta, 1927)

6) Epigraphia Indica, XVI, ಪುಟ ೨೧೨ ರಿಂದ ಮುಂದೆ

7) New Indian Antiquary, VII. ಸಂಚಿಕೆಗಳು ೪-೬ (ಏಪ್ರಿಲ್-ಜೂನ್ ೧೯೪೬) ಪುಟಗಳು ೬೭ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ.

8. 'ಶ್ರೀ ಸಾತವಾಹನವಿರಚಿತಾ ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತೀ' ('ಕಾವ್ಯಮಾಲಾ', ನಂ.೨: ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ ಛಾಪಖಾನೆ, ಮುಂಬಯಿ, ೧೮೮೯).

9. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ ಚತುರ್ಥಾಂಶ. ಅಧ್ಯಾಯ ೨೪: ೧೨-೧೩.

10. 'ಶಾಲಿವಾಹನ' ಎಂಬುದರ ಪೂರ್ವಪದ ನೇರಾಗಿ 'ಸಾಲ' ಎಂದಿರಬೇಕು. ಆ ಶಬ್ದವು 'ಸಾಲವಾಹನ' ಎಂದಿರಬೇಕು. ಅದು ಲೋಕೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೀರ ತಪ್ಪಾಗಿ 'ಶಾಲಿ' ಎಂದಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. 'ಸಾಲವಾಹನ' ಎಂಬ ಹೆಸರು 'ಸಾತವಾಹನ' ಎಂಬುದರ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯ ರೂಪವೆಂದು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. (1) 'ಸಾತವಾಹನೇ' 'ತ-ಸ್ಯ' 'ಲೋ' ಭವತಿ ॥ (ಹೇಮಚಂದ್ರನ ಪ್ರಾಕೃತ ವ್ಯಾಕರಣ. VIII. 1.211) (2) ಶಾತವಾಹನೇ ತ-ವರ್ಗಸ್ಯ ಲ-ಶ್ವಂ ಭವತಿ ॥ (ತ್ರಿವಿಕ್ರಮನ ಪ್ರಾಕೃತವ್ಯಾಕರಣ ಸೂತ್ರ. I.3.41).

11. New Indian Antiquary, VIII, nos 4-6: Aprill-June 1946; ಮತ್ತು Journal of Oriental Studies, Vol. I.2.

ಕೃಪೆ: ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಪುಟ. ಸಂ. ಹೆರಂಜೆ ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟ ಹಾಗೂ ಮುರಳೀಧರ ಉಪಾಧ್ಯ ಹಿರಿಯಡ್ಕ - ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ 1995.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಯಾವಾಗ ಬರೆದರು ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ೧೯೪೦ರ ನಂತರ ಬರೆದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಲೇಖನದ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಆಧಾರವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಹಳಮೆಯನ್ನು ಹಿಂದುಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅರಸುವ ಈ ಲೇಖನವು, ಕನ್ನಡದ ಆರಂಭದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಗತಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುವ ಈ ಮಾದರಿ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಆಳ್ವಿಕೆಮಾಡಿತು. ಇದು ಇನ್ನೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಪೈಯವರಂಥ ಹಳಗಾಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಯಾವುದಾದರೂ ವಿಷಯದ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದರೆಂದರೆ, ಒಂದುಸಲಕ್ಕೆ ಮುಗಿಸಿ ಕೈತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಸಹೊಸ ಆಕರ ಮಾಹಿತಿ ಸಿಗುತ್ತಹೋದಂತೆ, ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೈಪಾಥಿಸೀಸ್‌ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತ, ತಾವು ಹಿಂದೆ ಕಟ್ಟಿದ ರಚನೆಯನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸುತ್ತ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ವಾದಪುಷ್ಟಿಗಾಗಿ ಆಕರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಅವರ ಚಲ ದಂಗು ಬಡಿಸುವಂಥದ್ದು. ಶಂಬಾ ಕೂಡ ಇದೇ ಚಲದವರು. ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂಬುದು ಇವರ ಪಾಲಿಗೆ ನಿರಂತರ ಗೆಯ್ಮೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಲೇಖನ ಅವರ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪೂರ್ಣಫಲವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪೈಯವರ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನವನ್ನು 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆ' 'ಗ್ರೀಕ್ ಪ್ರಹಸನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮಾತುಗಳು' 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಳಮೆ' ಮುಂತಾದ ಲೇಖನ ಸರಣಿಯ ಜತೆಯಿಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕು. ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಬಳ್ಳಿಯ ಬೇರೇ ಬೇರೆ ಕುಡಿಗಳು: 'ಕದಿರೆಯ ಮಂಜುನಾಥ' ಎಂಬ ಲೇಖನವು 'ಧರ್ಮಸ್ಥಳದ ಶಿವಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಮಂಜುನಾಥನೆಂಬ ಹೆಸರು ಹೇಗೆ ಬಂತು?, ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಒಂದು ವ್ರತವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಈ ಹಿರೀಕರು, ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ವಿವರ ಪಡೆಯಲು ಪಡುವ ಕಷ್ಟ, ಪಡೆದ ಮೇಲೆ ಅನುಭವಿಸುವ ಸಂತೋಷ, ಒಬ್ಬ ಕವಿಯ ಕಾಲವಿಚಾರವನ್ನು ಸಾವು ಬದುಕಿನ

ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಮಾಡುವ ವಾಗ್ವಾದ - ಇವೆಲ್ಲ ಸೋಜಿಗ ಬರಿಸುತ್ತವೆ. ಶಂಬಾ, ಕಪಟರಾಳ, ಪೈಯಂಥವರಂತೂ, ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವಬಗೆಯಲ್ಲೂ ಉಪಯೋಗವಾಗದ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೆಲಸವನ್ನು, ಕನಿಷ್ಠ ಅನುಕೂಲಗಳಿರುವ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಮಾಡಿದವರು. ಕಾರಂತರು 'ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಪಂಚ'ದ ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಇಂಥ ಕಷ್ಟಗಳಲ್ಲೇ ಪೂರೈಸಿದರು. ನಾಡು, ನುಡಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಬದ್ಧತೆಯೇ ಈ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸಿತು. ಇದನ್ನು ತುಂಬ ಆದರದಿಂದ ಕಾಣಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಈ ಆದರ ಅವರ ಮಾದರಿಯ ಕುರುಡು ಅನುಸರಣೆಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾದರಿಯು (ಇದರಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಕೂಡ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ), ತನ್ನ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳ ಫಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪೈಯವರ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ನಾಟಕ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಹಳಮೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಕೃತಿಗಳ ಕಾಲನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬ್ರಿಟಿಶರು ಆಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಅಸ್ಮಿತ್ವದ (ಐಡೆಂಟಿಟಿ) ತಲ್ಲಣಗಳಿಗೂ ಈ ಬಗೆಯ ಹಳಮೆ ಹುಡುಕುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. 'ನಿನ್ನ ವಿಶೇಷತೆ ಎಲ್ಲಿದೆ' ಎಂದು ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇಳಿದಂತಾಗಲು, 'ನನ್ನ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯೇ ನನ್ನ ವಿಶೇಷತೆ ಇಗೋ' ಎಂದು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರದಂತೆ ಈ ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳನ್ನು ಓದುವಲ್ಲಿ ಪೈಯವರು ಹಟಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಟದ ಹಿಂದೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವೊಂದು ಇದೆ. ಅದರೊಳಗೆ ನಿಂತು ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪರಿ ಇದೆ. ವ್ಯಂಗವೇನೆಂದರೆ, 'ಹಳಮೆ'ಯನ್ನು ಅರಸುವ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸೋಸುವ (Historical sense) ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಇದೇ ಬ್ರಿಟಿಶರು. ಇದೇ ಯುರೋಪಿನ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು!

ಸಿಗುವ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಗತಕಾಲದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ರೀತಿ, ಬಹಳ ಸಲ ರೋಮಾಂಚಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿ ಮಾತಾಡುವ ಮತ್ತು ಆಕರ ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿಕೊಡುವ ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆಕರ-ದಾಖಲೆಗಳು ಕಡಿಮೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಇದು ಅನುಪಯುಕ್ತವಾಗತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಾನದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಷ್ಟವೆಂದರೆ, ಕೊನೆಗೂ ಇದು ಥಿಯರಿ ಕಟ್ಟುವವರಿಗೆ ಕೆಳಗೆ ನಿಂತು ಇಟ್ಟಿಗೆ ಗಾರೆ ಕೊಡುವ ಸಹಾಯಕನ ಕೆಲಸದಲ್ಲೇ ಉಳಿದುಬಿಡುವುದು. ತಾನೇ ಆಗೆದುತೆಗೆದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ ಹೋಗುವುದು. ಒಂದು ಗೆರೆಹೊಡೆದು, ಇದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ನನ್ನ ಹುಡುಕಾಟ ಎಂದು ಹೊರಟಾಗ, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಜತೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆಯದೇ ಹೋದಾಗ, ಹಳಮೆ-ಹೊಸಮೆಗಳು ಅಗಲಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ, ೧,೨ನೇ ಶತಮಾನಗಳ ತನಕ ಚಾಚುತ್ತಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಈಗ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರು ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಣ್ಮರೆಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿ ಬಂದಿದೆಯಲ್ಲ, ಅದರ ಮುಖಾಮುಖಿ ಹೇಗೆ ಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಗ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ನಿಲ್ಲಬೇಕು ಕೂಡ. ಗೋವಿಂದ ಪೈಗಳ ಈ ಲೇಖನ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸತೊಡಗುವುದು ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲೇ.

ಗೋವಿಂದ ಪೈಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಭಾಷೆ ಪೆಡಸು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರ ಹಳಗನ್ನಡ ಪಾಂಡಿತ್ಯ. ಆದರೆ ಬಳಕೆದಪ್ಪಿದ ಹಳಗನ್ನಡದ ಪದಗಳನ್ನು ಅವರು ಮರಳಿಸುತ್ತ ಪದರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ತುಂಬ ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಆದವು. ಪೈಯವರು ಕವಿ ತಾನೆ? ೨೦ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕಲಿತಿದ್ದ ಗೋವಿಂದಪೈಯವರ ಈ ಬಹುಭಾಷಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು - ಈ ಲೇಖನ ಅವರ ಗ್ರೀಕ್ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಂತೆ - ಅವರ ಇಡೀ ಸಂಶೋಧನೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

-ಸಂ.

ದಖನಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಯೋಗಿನಿಯರು

ಮೂಲ : ಎಂ.ಎಲ್.ನಿಗಂ
ಅನು : ಎಚ್. ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ

ನವಿರಾದ ಹಸಿರು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಉಡುಪು, ಗಾಂಭೀರ್ಯದ ನೋಟ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಮುಖಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನುಳ್ಳ ನಯ ನಾಜೂಕಿನ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಭಾವಚಿತ್ರಗಳು (portraits) ದಖನ್ನಿನಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭, ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಈ ದಖನಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣಬರಬಹುದಾದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿವೆ. ಈ ಚಿತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಈ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಕೂದಲನ್ನು ಹೆಣೆದು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿ ಕಟ್ಟಿರುವುದು. ಕೆಲವು ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ನವಿಲುಗರಿ ಅಥವಾ ತ್ರಿಶೂಲ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಆಕೆ ತನ್ನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಏಕತಾರಿಯಂತಹ ಸಂಗೀತ ವಾದ್ಯವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವದರಲ್ಲಿ ನವಿಲು ಗರಿಯ ಬೀಸಣಿಗೆ ಹಿಡಿದಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಬಿಗಿ ಪೈಜಾಮ, ಉದ್ದನೆಯ ಜಾಮ ಹಾಗೂ ದುಪ್ಪಟ್ಟ, ಕಸೂತಿ ಮಾಡಿದ ಸೊಂಟಪಟ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಪಾದರಕ್ಷೆಗಳು, ರತ್ನಖಚಿತ ಆಭರಣಗಳು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರೀಮಂತ ವಸ್ತ್ರಾಭರಣಗಳಿವೆ. ಇವು ಈ ಹೆಂಗಸರು ಗಣ್ಯ ಮನೆತನದವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಎತ್ತಿ ಕಟ್ಟಿದ ಜಡೆ, ಕೈಯಲ್ಲಿನ ನವಿಲುಗರಿ, ತ್ರಿಶೂಲ ಏಕತಾರಿಯಂತಹ ಸಂಗೀತ ವಾದ್ಯ, ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿರುವ ಹಸಿರು ಗಿರಿವನಗಳು - ಇವೆಲ್ಲ ಈ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಯೋಗಿನಿಯರಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ, ವಿದ್ವಾಂಸರೇನೋ ಈ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವವರು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ 'ಯೋಗಿನಿಯರು' ಎಂದೇ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೆಂಗಸರು ಯಾರು, ಹೀಗೇಕೆ ಚಿತ್ರಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಈ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಯಾರು ಮತ್ತು ಏಕೆ ರಚಿಸಿದರು ಎಂಬಂತಹ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸೂಕ್ತ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತ ನಮ್ಮೆದುರು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ದಖ್ಖನ್ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗದುದ್ದಕ್ಕೂ ಆ ಪ್ರಾಂತದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದರು ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಆಂಧ್ರಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ, ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಧರ್ಮಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಸಾಧು ಮಹಿಳೆಯರು ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ದಖನ್‌ನಲ್ಲಿ ಶೈವಪಂಥದ ಬಸವ ಶಾಖೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತು. ಭಕ್ತರಾದ ಹೆಂಗಸರು ಬಸವಿಯರೆನಿಸಿ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆಯುವ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಶೈವಪಂಥದ ಈ ಶಾಖೆಯ ಪ್ರಭಾವವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುತೇಕ

ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಜೋಗತಿಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳಗಾಂವ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸರಸಗಾಂವ್ ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈಗಲೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ಈ ಜೋಗತಿಯರಿಗೂ ದಖನಿನ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಂಗಸರ ಭಾವಚಿತ್ರಗಳಿಗೂ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಹಲವು ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಆರೋಗ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆಯು, ಕೆಲವು ದಿನಗಳ ಹಿಂದೆ ನಡೆಸಿದ ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಜೋಗತಿಯರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸರಸಗಾಂವ್ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಯಲ್ಲಮ್ಮನ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಯಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತಂದೆ ತಾಯಿಯರು ತಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸ್ವಸಂತೋಷದಿಂದ ಈ ದೇವಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಆ ಮಕ್ಕಳ ಕೂದಲನ್ನು ಜಟೆ ಕಟ್ಟಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರನ್ನೀಗ 'ಜೋಗತಿ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಯೋಗಿನಿಯರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರಿಂದಾಗಿಯೇ 'ಜೋಗತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಬಂದಿರಬಹುದು. ದಖನಿನ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ನಾಥಪಂಥೀಯರೇ ಮೊದಲಾದ ಇನ್ನಿತರ ಶೈವಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಸಾಧುಗಳನ್ನು ಯೋಗಿನಿಯರೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಪುರುಷ ಸಾಧುಗಳನ್ನು ಯೋಗಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು[1].

ಇನ್ನಿತರ ಶೈವ ಪಂಥರ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿನ ಯೋಗಿನಿಯರಂತೆಯೇ ಜೋಗತಿಯರು ತಮ್ಮ ಕೇಶವನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿ ಜಟೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅವರಂತೆಯೇ ಕೈಯಲ್ಲಿ ನವಿಲುಗರಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆಯುವ ದಿನ ಜೋಗತಿಯರು ಯಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಬಹುಶಃ ಸಪ್ತ ಮಾತೃಕೆಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲದ್ದಿರಬಹುದು. ಯಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವಿಯನ್ನು ಬಿದಿರಿನ ಪುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡ ಅವರು ದೀಕ್ಷೆಯ ದಿನ ಕನಿಷ್ಠ ಐದು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷೆ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು 'ಜಗವಾ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿ ಗುರುವಾರ ಹಾಗೂ ಶುಕ್ರವಾರಗಳಂದು ಅವರು 'ಜಗ' (ಸಂಸ್ಕೃತ ಯಜ್ಞ) ಎಂಬ ಆಚರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜೋಗತಿಯರು ತಮ್ಮ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ನೀರು ತುಂಬಿದ ಮಡಕೆಗಳನ್ನು (ಯಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪ) ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮುದಾಯದ 'ಮದುವೆ'ಗಳಲ್ಲೂ ಜೋಗತಿಯರು ಇದನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ದಖನ್ ಪ್ರಾಂತದುದ್ದಕ್ಕೂ ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡ ರೋಗರುಜಿನಗಳ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಹರಕೆಗಳ ಪೂರೈಕೆಗೆ ಯಲ್ಲಮ್ಮ ಬಟಕಮ್ಮರಂತಹ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ರೂಢಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ದಖನಿ ಶೈಲಿಯ ಈ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಯೋಗಿನಿಯರಿಗೂ ಬಿಜಾಪುರ ಪ್ರಾಂತದ ಜೋಗತಿಯರಿಗೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಮೊದಲಿಗೆ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದವರು ಪ್ರೊ. ಆನಂದ ಕೃಷ್ಣ[2]. ದಖನಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಯೋಗಿನಿಯರ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದರೆ, ಜಟೆಕಟ್ಟಿದ ಕೇಶರಾಶಿ ಹಾಗೂ ಅವರ ಕೈಯಲ್ಲಿನ ನವಿಲುಗರಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಯೋಗಿನಿಯರಲ್ಲಿ ಹಲವರು, ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಜೋಗತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಡೆದು ಬಂದಿರುವ ಇವತ್ತೂ ಇರುವ, ಬಿಜಾಪುರ ಪ್ರಾಂತದಿಂದ ಬಂದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ.

ಹೋಗಿದ್ದರೂ, ದಖನಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಯೋಗಿನಿಯರು ದೇವದಾಸಿಯರೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದಖನಿನ ಜೋಗತಿಯರೇ ಎಂದು ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗಂಭೀರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಮೊದಲ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಬಿದಿರಿನ ಪಟ್ಟಿ ಅಥವಾ ನೀರಿನ ಮಡಕೆ ಹೊತ್ತ ಯೋಗಿನಿಯರಿರುವ ಒಂದು ಭಾವಚಿತ್ರವೂ ಈವರೆಗೆ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ದಖನ್ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಯೋಗಿನಿಯರು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಜೋಗತಿ ಅಥವಾ ದೇವದಾಸಿಯರೇ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದಾದರೇ, ಇವರ ಬಹುಮುಖ ಲಕ್ಷಣವೆನಿಸಿದ ಯಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವಿಯ ಪ್ರತೀಕವೆನಿಸಿದ ಬಿದಿರಿನ ಪುಟ್ಟಿಯಾಗಲೀ, ನೀರಿನ ಮಡಕೆಯಾಗಲೀ ಚಿತ್ರಣಗೊಳ್ಳದೆ ಹೋಗುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಜಟೆ ಕಟ್ಟಿದ ಕೇಶರಾಶಿ ಅಥವಾ ನವಿಲುಗರಿಯ ಮಾತಿಗೆ ಬಂದರೆ, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಎರಡನೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ, ಯಲ್ಲಮ್ಮನ ಹೆಸರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ ಪದ್ಧತಿ ಹಿಂದೂ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇದ್ದದ್ದು. ಅದೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೂ ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಅಶಿಕ್ಷಿತ ಬಡ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲೇ. ಆದರೆ ಈ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಂಗಸರೆಲ್ಲರೂ ಸುಂದರಿಯರು, ಕಸೂತಿ ಮಾಡಿದ ಶ್ರೀಮಂತ ಉಡುಗೆಗಳನ್ನೂ ಆಭರಣಗಳನ್ನೂ ಧರಿಸಿದವರು. ಮುತ್ತು ರತ್ನಗಳನ್ನು ಕೂರಿಸಿದ ಆಭರಣಗಳು ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ದಿರಿಸು, ಅಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲೂ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬ ಮಾತೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಶ್ರೀಮಂತರಲ್ಲಷ್ಟೇ ಹರಡಿತ್ತು. ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಯೋಗಿನಿಯರ ಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ, ಘನತೆಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾದವು. ಎಂದರೆ ಇವರು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮೇಲು ಸ್ತರದವರೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಜೋಗತಿಯರು ಸಮಾಜದ ತೀರಾ ಕೆಳಸ್ತರದಿಂದ ಬಂದವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಜೋಗತಿಯರು ಎಂದೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಏಕಾಂತ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸಿದವರಲ್ಲ. ಅವರು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ. ಸಾರ್ವಜನಿಕರೆದುರು ಹಾಡುವುದು, ಕುಣಿಯುವುದು ಅವರ ಪ್ರಧಾನ ಜೀವನ ಕ್ರಮ. ಈ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಯೋಗನಿಯರು ವಿಶೇಷವಾದ ಮಾನವಾತೀತ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದವರಂತೆ ತೋರುತ್ತಾರೆ, ಜೋಗತಿಯರು ಇಂಥಾ ಶಕ್ತಿ ಹೊಂದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಾಲಾರ್‌ಜಂಗ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂನಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಗಿನಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಸಿಂಹವೊಂದು ವಂದಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ದಖನಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಯೋಗಿನಿಯರು ನಮ್ಮ ಜೋಗತಿಯರೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಬರುವವರೆಗಾದರೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು.

ಈ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸುಂದರ ಮುಖಲಕ್ಷಣ, ಬಿಗಿ ಪೈಜಾಮ, ಉದ್ದನೆಯ ಜಾಮ, ಕಸೂತಿ ಮಾಡಿದ ದುಪ್ಪಟ್ಟ ಮತ್ತು ಪಾದರಕ್ಷೆ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲಕ್ಷಣಗಳ ವಸ್ತ್ರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿ, ಈ ಯೋಗಿನಿಯರು ಬಹಮನಿ ಸುಲ್ತಾನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಿಜಾಪುರದ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಜನಪ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದ ಸೂಫಿ ಪಂಥದ ಹೆಣ್ಣು ಸಾಧುಗಳಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಆಲೋಚನೆ ಬರಬಹುದು[೨].

ಬಿಜಾಪುರದ ಚರಿತ್ರಾರ್ಹ ಕಟ್ಟಡಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಸಮೀಕ್ಷಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಆ ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ ೧೬, ೧೭ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಸೂಫಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಸಂಖ್ಯ ಸಮಾಧಿಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಸುಮಾರು ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಹಮದ್ ಇಬ್ರಾಹೀಮನಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿ, ನಂತರ ಹಿಜ್ರಿ ಶಕೆ ೧೩೧೪ರಲ್ಲಿ ಸೈಫುಲ್ಲಾ ಖಾದ್ರಿ ಎಂಬುವವನಿಂದ ಅನುವಾದಗೊಂಡ, 'ರವುಜುತುಲ್ ಔಲಿಯ ಬಿಜಾಪುರ್' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು, ಬಿಜಾಪುರದ ಸೂಫಿ ಸಂತರನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೇ ಆಗಿದೆ[4]. ಫಾರಸಿ ಮೂಲದ ಈ ಕೃತಿಯು, ಮಹಿಳೆ ಪುರುಷ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಬಿಜಾಪುರ ಪ್ರಾಂತದ ಸೂಫಿ ಸಂತರ ಬಗೆಗೆ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಮಾಹಿತಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಗಣ್ಯ ಮನೆತನಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಅಸಂಖ್ಯ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರು ಸೂಫಿ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿ, ಸಂತ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಊರಿನ ಹೊರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಿತರ ಸೂಫಿ ಸಂತರೊಂದಿಗೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮರೂ ಹಿಂದೂಗಳೂ ಅತ್ಯಂತ ಗೌರವದ ಭಕ್ತಿಯ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅಂಥವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನೂ 'ಸತೀಮಾ' ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಿಂದೂಗಳು ಇವರನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಗೌರವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತು ಸಾಕ್ಷಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ 'ಸತಿ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ದೈವಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಪವಿತ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು 'ಮಾ' ಎಂಬ ಮಾತಯಾ ತಾಯಿ ಎಂಬುದೇ. ಅಂದರೆ, ಈ ಸೂಫಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮರೂ ಹಿಂದೂಗಳೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಗೌರವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

'ರವುಜತುಲ್ ಔಲಿಯ ಬಿಜಾಪುರ್' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬೀಬಿ ಖಾವಂದ್‌ಮಾ ಎಂಬ ಮೊದಲ ಸೂಫಿ ಮಹಿಳೆ ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಈಕೆ ಬಹಮನಿ ಕಾಲದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಸೂಫಿ ಸಂತ ಶೇಖ್ ಐನುದ್ದೀನ್ ಗಂಜ್-ಎ-ಇಲಂನ ಮಗಳು. ಈಕೆಯನ್ನು ಜನ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ 'ಸತಿಮಾ' ಎಂದೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ಚಾಚಾಬೀ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಕೆ ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದ್ದಳೆಂದು ಪ್ರತೀತಿ ೧೬,೧೭ ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಇಬ್ರಾಹಿಂ ಆದಿಲ್‌ಶಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಖ್ಯಾತಳೆನಿಸಿದ್ದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸೂಫಿ ಮಹಿಳೆ ಬೀಬೀ ನಯಿಂ ಎಂಬಾಕೆ 'ಬಡೀ ಸಾಹೇಬಾ' ಎಂಬ ಪ್ರೀತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಳಾಗಿದ್ದಳಂತೆ. ಬಿಜಾಪುರದ ಸೂಫಿ ಮಹಿಳೆಯರೆಂದು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಇನ್ನಿತರರೆಂದರೆ, ಬೀಬೀ ಶಂಸಾ ಮತ್ತು ಬೀಬೀ ಸತೀಮಾ ಸಾಹೇಬಾ. ಪಾಂಚ್‌ಬೀ ಬಾಯಾ ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಸೂಫಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ವಿವರವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈಕೆ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಆದಿಲ್‌ಶಾಹಿ ವಂಶದ ಮೂಲಪುರುಷ ಯೂಸುಫ್ ಆದಿಲ್‌ಶಾನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಗುರುವಾಗಿದ್ದ ಚಂದಾಹುಸೇನನ ಸೋದರಿ. ಪಂಚ ಬೀಬಾಯಾ ತನ್ನ ಸೋದರನೊಂದಿಗೆ ರಾಯಚೂರಿನ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಕೋಟೆಯೊಳಗಿನ ಹಿಂದೂ ದೇವಾಲಯವೊಂದರ ಸನಿಹವೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. ಬಿಜಾಪುರದ ಈ ಸೂಫಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಪವಿತ್ರ ದೈವೀಕ ಗುಣಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದರೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವ ಇಂಥಾ ಮಹಿಳೆಯರು ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿ ಇದ್ದರೆಂಬುದೂ ಖಚಿತ.

ಇಸ್ಲಾಂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೂಫಿ ಸಂತ ಮಹಿಳೆಯರು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ಕ್ರಿ.ಶ. 8ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೆಸಪಟೋಮಿಯದ ಬಸ್ರಾ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಸೂಫಿ ಸಂತ ಮಹಿಳೆ ರಾಬಿಯಾ ಬಸ್ರಿ

ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಮೊದಲುಗೊಂಡಂತಿದೆ. ಈ ರಾಬಿಯಾ ಬಸ್ರಿಯ ಖ್ಯಾತಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಹಬ್ಬಿತ್ತೆಂದರೆ, ಭಾರತದ ಕಲಾವಿದರು ಕೂಡ ಆಕೆಯನ್ನು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಚಿತ್ರಿಸತೊಡಗಿದರು. ದಖನಿ ಕಲಾವಿದರು ಸೃಜಿಸಿದ ಕಲಾಕೃತಿಗಳ ವಿವಿಧ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ರಾಬಿಯಾ ಬಸ್ರಿಯ ಹಲವು ಚಿತ್ರಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಕಲ್ಚರ್' ಎಂಬ ಪತ್ರಿಕೆಯ ೧೯೩೯ರ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ರಾಬಿಯಾ ಬಸ್ರಿಯ ಎರಡು ಸುಂದರ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪೈಕಿ ಒಂದು ದಿ. ಸರ್ ಅಕ್ಬರ್ ಹೈದರಿ ಅವರ ಸಂಗ್ರಹದ್ದಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ದಿ. ನವಾಬ್ ಸಾಲಾರ್ ಜಂಗ್ ಅವರ ಸಂಗ್ರಹದ್ದು. ಈ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ರಾಬಿಯಾ ಬಸ್ರಿಯ ತಲೆಭಾಗವು ಜ್ಯೋತಿಚಕ್ರದಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಆಕೆಗೆ ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ದೈವೀಕ ಗುಣಗಳೂ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದ್ದವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಮಹಿಳೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಚಿತ್ರ ಸಾಲಾರ್‌ಜಂಗ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂನಲ್ಲಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಈಕೆ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬಾಗಿ ಮಲಗಿದ್ದಾಳೆ. ಮಾನವರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಅಲ್ಲಾಹುವೇ ದೊಡ್ಡವನು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವ ಕುರಾನಿನ ಶ್ಲೋಕ ಬರೆದಿರುವ ಹಾಳೆಯೊಂದನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಚಿತ್ರವೇನೋ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮ನೇಯ ಶತಮಾನದ್ದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುರಾತನವಾದುದು. ಈ ಪುರಾತನ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೂಫಿ ಸಂತ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲವೂ ಇರಬಹುದು. ಮಹಿಳೆಯರಿಗೂ ಸೂಫಿ ಸಂತರಾಗಲು ಅವಕಾಶವಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು, ನವಿಲುಗರಿ, ಸಾಂಗ್, ಮತ್ತು ಸಂಗೀತ ವಾದ್ಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ಸೂಫಿ ಸಂತರೂ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೂ, ಸೂಫಿ ಸಂತ ಮಹಿಳೆಯರು ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಾಡುತ್ತಿದ್ದರೇ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮವು ಮಹಿಳೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಖಾನ್‌ಖಾ (ಸೂಫೀಮಠ-ಸಂ) ಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದ ಸೂಫಿ ಸಂತ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಕೂಡ ಅಸಂಖ್ಯ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಇದ್ದೇ ಇದ್ದವು. ಅಪರಿಚಿತರೊಂದಿಗೆ ಓಡಾಡುವ ಅವಕಾಶ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ, ದಖನಿ ಚಿತ್ರ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಸಿರು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಯೋಗಿನಿಯರು ಸ್ತ್ರೀ ಸೂಫಿಯರು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟವೇ. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಸೂಫಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಯೋಗಿನಿಯರು ಎಂದು ಬೇರೆಲ್ಲೂ ವಿವರಿಸಿದಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರ ಬೇರೆಲ್ಲೋ ಇರಬೇಕು. ಶೈವಪಂಥದ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವ ಶರಣೆಯರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೊಂದಿಷ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗದ ಆರಂಭದ ವೇಳೆಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಪಾಶುಪತ, ಕೌಳ ಅಥವಾ ಕಾಳಾಮುಖ, ವೀರಶೈವ ಮತ್ತು ಆರಾಧ್ಯ- ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಶಾಖೆಗಳು ದಖನ್‌ನಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶೈಲವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ತತ್ತ್ವಗಳ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಇವರು ದಖನ್ನಿನ ವಿವಿಧೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮಠಗಳನ್ನೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಚಾರ್ಯರಂತೂ ಎಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಬಲರೂ ಖ್ಯಾತರೂ ಆಗಿದ್ದರೆಂದರೆ, ರಾಜರು ಕೂಡ ಇವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುರುಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರು. ಕಾಳಾಮುಖ ಆಚಾರ್ಯ ರಾಮೇಶ್ವರ ಪಂಡಿತನಿಗೆ ಹಲವಾರು ಕಾಕತೀಯ

ಅರಸರು ಶಿಷ್ಯರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಶೈವ ಭಕ್ತರು ಏಕಾಂತದ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಶಾಖೆಗನುಗುಣವಾದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಯೋಗಿನಿಯರಾದ ತಮ್ಮ ಮಹಿಳಾ ಸಹವರ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದವರಾಗಿದ್ದರೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿ ಇತ್ತು. ಈ ಪೈಕಿ ಹಲವು ಶೈವ ಶಾಖೆಗಳಂತೂ ದಖನಿನಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಆಡಳಿತ ಬಂದ ನಂತರದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವು.

ಜೋಗಿಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾಥಪಂಥೀಯರೂ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರು ವಜ್ರಯಾನ ಸಿದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬೋಧನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ೮೪ ಸಿದ್ಧರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೆನ್ನಲಾದ ಕಹ್ಣಪನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೪೦ರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವನು. ಹೀಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಆರಂಭ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಕರ್ನಾಟಕದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು ಎನ್ನಬಹುದು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪ನೇ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ ಉಚ್ಛ್ರಾಯದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿತ್ತು. ನಾಥಪಂಥದ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಜೋಗಿಗಳು ಎಂದೇ ಹೆಸರು. ಇವರ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಜೋಗಿನಿಯರೂ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಜನಾಬಾಯಿ, ಗೋಂದಾ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಮಹಿಳೆಯರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಅಭಂಗಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಪ್ರಖ್ಯಾತರೆನಿಸಿದರು.

ಶೈವ ಪಂಥದ ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜೋಗಿಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಅವರನ್ನು ಭಯ ಮತ್ತು ಗೌರವಗಳಿಂದ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ರಾಜರು, ಶ್ರೀಮಂತರೂ ಕೂಡ ಕೃಪಾ ಕಟಾಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪೬೧-೧೪೬೩ರ ನಿಜಾಂಶಾಹ ಬಹಮನಿಯ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಕವಿ ನಿಜಾಮಿಯು, ತನ್ನ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಮಸ್ನವಿ 'ಕದಮ ರಾವ್-ವ-ಪದಮರಾವ್'ನಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ನಾಥಪಂಥೀಯನಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಅಖ್ಬರನಾಥನೆಂಬ ದೊಡ್ಡ ಜೋಗಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ' ಈ ಜೋಗಿ ರಾಜನನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಿ ತನ್ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾ, ತಾನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರನ್ನು ಈ ಭುವಿಗೆ ಇಳಿಸಿ ತರಬಲ್ಲೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದನಂತೆ. ಅಲ್ಲೇ, ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಕಬ್ಬಿಣದ ರಾಶಿಯನ್ನು ಚಿನ್ನವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದನಂತೆ. ಸತ್ತು ಬಿದ್ದ ದೇಹಕ್ಕೆ ಜೀವ ತುಂಬಬಲ್ಲವನಾಗಿದ್ದನಂತೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂತೆಕಂತೆಗಳನ್ನು ಅತಿರೇಕದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎಂದು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿಸಿದರೂ, ರಾಜರ ಕೃಪೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಲು ಈ ಶೈವ ಜೋಗಿಗಳು ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದಂತೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಗೆ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಮೀರ್ ಹುಸೇನ್ ದೆಹ್‌ಲವಿಯು ಆ ಕಾಲದ ಯೋಗಿನಿಯರನ್ನು ಕುರಿತ ಹಲವು ಕುತೂಹಲಕರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನುಳ್ಳ 'ಸಹ್ರುಲ್ ಬಯಾನ್' ಎಂಬ ಇಂಥದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಮಸ್ನವಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.[೬] ರಾಜಕುಮಾರ ಬದ್-ಎ-ಮುನೀರನು ಯಾವುದೋ ಅಪರಿಚಿತ ಪ್ರದೇಶ ಒಂದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯೆಯು ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬ ದುಃಸ್ವಪ್ನವನ್ನೂ ಕಂಡನು. ಅವಳು ದಾರುಣ ದುಃಖವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಎಳಸುತ್ತಿದ್ದಳು. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅವಳ ಸಖಿ ನಜಮುನ್ನೀಸಾಳು 'ಯೋಗಿನಿಯ ವೇಷ ಧರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿಂದ

ತೇಗಾದರೂ ಹೊರಟು ನಿನ್ನ ಪ್ರಿಯಕರನನ್ನು ಹುಡುಕು' ಎಂಬ ಉಪಾಯವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಳು. ಯೋಗಿನಿಯ ವೇಷವನ್ನು ಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಅವಳು ಮೊದಲಿಗೆ ರಾಜಕುಮಾರಿಯ ದೇಹದ ತುಂಬ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ಬಳಿದಳು. ಆಮೇಲೆ ಭಗವಾ (ಕೇಸರಿ) ಬಣ್ಣದ ಜರತಾರಿಯ ಪೈಜಾಮ ಮತ್ತು ಮೇಲಂಗಿಯನ್ನು ತೊಡಿಸಿದಳು. ವಕ್ಷದ ಮೇಲೆ ಜರಿಯ ದುಪ್ಪಟವನ್ನು ಹೊದಿಸಿದಳು. ಕೂದಲನ್ನು ಬಳಸಿ ಭುಜದ ಮೇಲೆ ಇಳಿಬೀಳುವಂತೆ ಜರತಾರಿಯ ಒಂದು ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಲೆಗೆ ಸುತ್ತಿದಳು. ಬಲತೋಳಿಗೆ ಸೆಲ್ಹಿ, ಕತ್ತಿನ ತುಂಬಾ ಮುತ್ತಿನ ಹಾರ, ಕಿವಿಗಳಿಗೆ ಕೆಂಪು ಹರಳಿನ ಮುದಾರಿಗಳು, ಕೈಗಳಿಗೆ ಹರಳು ಕೂರಿಸಿದ ಬಳೆ, ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತಾರದ ಡಾಬು-ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ತೊಡಿಸಿ ಅಲಂಕರಿಸಿದಳು. ಹಣೆಗೆ ಗಂಧದ ತಿಲಕವನ್ನಿಟ್ಟಳು. ರಾಜಕುಮಾರಿಯ ಕಣ್ಣುಗಳು ದುಃಖದಿಂದಾಗಿ ಕೆಂಪೇರಿದ್ದವು. ಅವಳು ಕೈಯಲ್ಲೊಂದು ಏಕತಾರಿ ಹಿಡಿದು 'ಹರಹರಾ' ಎನ್ನುತ್ತಾ ಹೊರ ಹೊರಟಳು. ಆಮೇಲೆ ಅವಳ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ದೇವತೆಯೊಬ್ಬಳು ಸಿಕ್ಕಳು. ಮುಂದಿನ ಕತೆ ಸದ್ಯ ನಮಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯದ್ದಲ್ಲ.

'ಸಹ್ರುಲ್ ಬಯಾನ್' ಮಸ್ನವಿಯು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭,೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ದಖನಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಾದ ಯೋಗಿನಿ ಚಿತ್ರಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ, ಅಮೂಲ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತವಾದ ಸುಳಿವುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ಮೊದಲಿನದೆಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪರದಾಗಳಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜಮನೆತನದ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆ ಕಾಲದ ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈವ ಪಂಥದ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿನ ಯೋಗಿನಿಯರಂತೆ ವೇಷ ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಮನೆಯನ್ನು ಯಾವುದೋ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತೊರೆದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರಿದ ನಂತರ ಅವರು ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಮುಂಚಿನಂತೆ ಜೀವನವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂದರೆ ಗಣ್ಯ ಮನೆತನಗಳ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಗುರುತು ಇತರರಿಗೆ ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯಷ್ಟೇ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಯೋಗಿನಿಯರಂತೆ ವೇಷ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಿಯಕರರನ್ನು ಅರಸಿ ಸುತ್ತಾಡಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವೇಷ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನದ ಕೊನೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಶೈವ ಮತದ ಯೋಗಿನಿಯರು ತೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಚಿರಪರಿಚಿತ ವೇಷಭೂಷಣವೆಂದರೆ ಕೇಸರಿ ಬಣ್ಣದ ಜರತಾರಿಯ ಬಿಗಿ ಪೈಜಾಮ, ಜಾಮದಂತೆಯೇ ಕಾಣುವ ಮೇಲಂಗಿ, ಎದೆಯನ್ನು ಹಾಯ್ದು ಇಳಿಬಿದ್ದ ಉದ್ದನೆಯ ದುಪ್ಪಟ್ಟ, ಕೂದಲಿಗೆ ಸುತ್ತಿದ್ದ ಜರಿ ಕಸೂತಿಯ ವಸ್ತ್ರ. ಈ ವಸ್ತ್ರ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭುಜದ ಮೇಲೆ ಇಳಿ ಬಿದ್ದಂತಿದ್ದರೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೂದಲನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿ ಜಟೆಯಂತೆ ಕಟ್ಟುವಂಥದ್ದಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಬಲ ಭುಜವನ್ನು ಹಾಯ್ದು ದೇಹವನ್ನು ಆವರಿಸುವ ಸೆಲ್ಹಿಯನ್ನು ಅವರು ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುತ್ತಿನ ಸರಗಳನ್ನು, ಕೆಂಪು ಹರಳಿನ ಮುದಾರಿ ಎಂಬ ಕರ್ಣಾಭರಣಗಳನ್ನೂ, ಹರಳಿನ ಬಳೆ, ಡಾಬುಗಳನ್ನೂ, ರುದ್ರಾಕ್ಷಿಯಂತಹ ಒಂದು ಪವಿತ್ರ ಸರವನ್ನೂ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ದೇಹಕ್ಕೆ ವಿಭೂತಿ ಬಳಿದುಕೊಂಡು, ಹಣೆಗೆ ಗಂಧವನ್ನು ಹಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂಥಾ ವೇಷವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಕೈಯಲ್ಲಿ ವೀಣೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಭಕ್ತಿಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾ ಈ ಯೋಗಿನಿಯರು ಅಲೆದಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗಾಗ 'ಹರ ಹರಾ' ಎಂದು ಮಂತ್ರವನ್ನೂ ಜಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬ ಅಂಶವಂತೂ ಇವರು ಶೈವ ಶಾಖೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕುರುಹಾಗಿದೆ.

ಕೆಲವು ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಯೋಗಿನಿ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರತಿಮಾಶಾಸ್ತ್ರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಒಬ್ಬ ಸುಂದರ ಮಹಿಳೆಯ ಚಿತ್ರವು ಬರ್ಲಿನ್ನಿನ ಇಸ್ಲಾಮಿಶಸ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂನಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇದರ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭ನೆಯ ಶತಮಾನ. ಇದರ ಪ್ರತಿಮಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಲಕ್ಷಣಗಳು 'ಸಹ್ರುಲ್ ಬಯಾನ್' ಮಸ್ನವಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಈ ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಯೋಗಿನಿಯ ಚಿತ್ರಕ್ಕೂ 'ಸಹ್ರುಲ್ ಬಯಾನ್' ಮಸ್ನವಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತಳಾಗಿರುವವಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲ.

೧೭ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದ್ದೆನ್ನಬಹುದಾದ ಒಂದು ಅತಿ ಸುಂದರ ಯೋಗಿನಿ ಚಿತ್ರವು ಸಾಲಾರ್‌ಜಂಗ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂನಲ್ಲಿದೆ. ಇವಳು ಜರತಾರಿಯ ಪೈಜಾಮ, ಉದ್ದನೆಯ ಜಾಮ, ಎದೆಯ ಮೇಲೆ ದುಪ್ಪಟಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಉದ್ದನೆಯ ಸಣ್ಣಪಟ್ಟಿಯಂತಹ ವಸ್ತ್ರವೊಂದರಿಂದ ಕೂದಲನ್ನು ಸುತ್ತಿ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಕರ್ಣಾಭರಣ, ಸರಗಳು, ಹರಳಿನ ಇತರ ಆಭರಣಗಳಲ್ಲದೆ. ಸೆಲ್ಲಿಯನ್ನೂ ಧರಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ನವಿಲು ಗರಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳ ಸೊಂಟದ ಡಾಬಿನಲ್ಲಿ ಗಿಳಿಯ ಆಕಾರದ ಖಡ್ಗವೊಂದು ತೂಗುತ್ತಿದೆ. ಯೋಗಿನಿಯರು ಖಡ್ಗವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈಕೆ ಬಹುಶಃ ಯೋಗಿನಿಯ ವೇಷಧರಿಸಿದ ರಾಜಕುಮಾರಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಹೀಗೆ ಖಡ್ಗವನ್ನು ಒಯ್ದಿರಬಹುದು. 'ಸಹ್ರುಲ್ ಬಯಾನಿ' ಮಸ್ನವಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಮನೆತನದ ಮಹಿಳೆಯರು ಒಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗಿನಿಯರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಸಾಲಾರ್‌ಜಂಗ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂನಲ್ಲಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಯೋಗಿನಿಯೊಬ್ಬಳು ಅವಳ ಆಶೀರ್ವಾದಗಳನ್ನು ಬಯಸಿ ಬಂದ ಭಕ್ತರೊಂದಿಗೆ ಗಿರಿಕಂದರಗಳ ನಡುವೆ ಕುಳಿತಿರುವ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಯೋಗಿನಿ ಹುಕ್ಕಾ ಸೇದುತ್ತಾ ಕುಳಿತಿದ್ದಾಳೆ. ಶೈವ ಶಾಖೆಗಳ ಜೋಗಿಗಳೂ ಯೋಗಿನಿಯರೂ ಗಾಂಜಾ, ಭಂಗಿ ಮೊದಲಾದ ಮಾದಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವೆಂದು ಸೇದುತ್ತಿದ್ದ ಪದ್ಧತಿ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾದದ್ದು. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಯೋಗಿನಿಯರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಷ್ಕಾ (ತೇಯ್ದಗಂಧ) ಧರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಶೈವ ಶಾಖೆಯವರೆಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯೋಗಿನಿಯರು ಶ್ಯಾಮಲ ವರ್ಣೀಯರಾಗಿರುವುದು, ದೇಹಕ್ಕೆ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ಬಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಇರಬಹುದು. ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಯೋಗಿನಿ ಏಕತಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾಳೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಬಂದಿರುವ ಇಬ್ಬರು ಮಹಿಳೆಯರೂ ರಾಜಮನೆತನಗಳವರೇ ಇರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಲ್ಪವೇ ದೂರದಲ್ಲಿನ ಪೊದೆಯ ಬಳಿ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬಿಡಲಾಗಿದೆ.

ತುಂಬಾ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಾಯದವಳಂತೆ ಕಾಣುವ, ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ನವಿಲು ಗರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವ ತರುಣಿ ಯೋಗಿನಿಯೊಬ್ಬಳ ಒಂದು ಚಿತ್ರವೂ ಸಾಲಾರ್‌ಜಂಗ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂನಲ್ಲಿದೆ. ಈಕೆ ರತ್ನಖಚಿತ ಕಿರೀಟವನ್ನೂ, ಮುದಾರಿಯನ್ನೂ ಧರಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ದೇಹವನ್ನು ಮುಚ್ಚುವಂತಹ ದೊಡ್ಡ ನಿಲುವಂಗಿಯನ್ನು ಧರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಮುಖಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈಕೆ ತನ್ನ ಯಾವುದೋ

ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಯೋಗಿನಿಯಂತೆ ವೇಷ ಧರಿಸಿ ಸುತ್ತಾಡಲು ಹೊರಟ ರಾಜಕುಮಾರಿಯೇ ಇರಬಹುದು.

ಸಾಲಾರ್‌ಜಂಗ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಇಂಥದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಯೋಗಿನಿ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಈಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಶೈಲಿಯ ಉದ್ದನೆ ಪೈಜಾಮ, ಕಸೂತಿ ಸೊಂಟಪಟ್ಟಿ, ಜಟೆ ಕಟ್ಟಿದ ಚಿಕ್ಕ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ಧರಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಬಲಗೈಯಲ್ಲಿ ತ್ರಿಶೂಲ, ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ನವಿಲುಗರಿಗಳು ಇವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಶೈವ ಪಂಥದ ಕುರುಹುಗಳೇ. ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಗಂಧದ ತಿಲಕ ಜೊತೆಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಕೆಂಪು ಕುಂಕುಮವೂ ಇದೆ. ಯೋಗಿನಿಯರನ್ನು ಸಿಂಹದಂತಹ ಪ್ರಾಣಿ - ಪಕ್ಷಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದು ಈ ಯೋಗಿನಿಯರು ಮೃಗ ಪಕ್ಷಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸಕಲ ಚರಾಚರಗಳೊಂದಿಗೆ ಸ್ನೇಹದಿಂದಿರುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗಿನಿಯರ ಮುಂದೆ ಸಿಂಹವು ಬಾಗಿ ಮುದುರಿ ದೀನವಾಗಿ ನಿಂತಿರುವಂತೆ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಸಾಲಾರ್‌ಜಂಗ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂನದೇ ಮತ್ತೊಂದು ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಸುಂದರಿಯಾದ ಯೋಗಿನಿಯ ಎದುರು ಅರಣ್ಯದೊಳಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಸಿಂಹವೊಂದು ಅಭಿವಂದನೆ ಮಾಡಿ ನಿಂತಿರುವಂತೆ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಕೆಯು ನವಿಲುಗರಿಯ ಬೀಸಣಿಗೆಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಈ ಯೋಗಿನಿ ಶೈವ ಪಂಥದವಳೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ತ್ರಿಶೂಲವು ಶಿವನ ಆಯುಧ. ನವಿಲು ಶಿವಪುತ್ರ ಕಾರ್ತಿಕೇಯನ ವಾಹನ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನವಿಲು ಗರಿ ಶೈವಶಾಖೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಂಡೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾ ಹಾಡುವ ಜೋಗಿಗಳು ಏಕತಾರಿಯಂತಹ ಶೃತಿವಾದ್ಯವನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಶೈವ ಪಂಥಗಳಲ್ಲೂ ದೇಹದಲ್ಲಿ ವಿಭೂತಿ ಧರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಶೈವಭಕ್ತರು ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಧರಿಸುವ ಶ್ರೀಗಂಧದ ತಿಲಕವನ್ನು ತ್ರಿಪುಂಡ್ರ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನೂ ಯೋಗಿನಿಯರ ಚಿತ್ರಗಳ ಕಲಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸಿದರೆ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ದಖನಿನಲ್ಲಿ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಶೈವಪಂಥದೊಂದಿಗೆ ಈ ಯೋಗಿನಿಯರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೊಮ್ಮೆ ದಖನಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳ ಯೋಗಿನಿಯರಿಗೂ ಶೈವಪಂಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದೆವೆಂದರೆ, ಮುಂದೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಶೈವ ಜೋಗಿ, ಯೋಗಿನಿಯರನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೂಫಿ ಸಂತರು ಬರೆದ ಮಸ್ನವಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಬಂದಿವೆ? ದಖನಿನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಸ್ಥಾನ ಕಲಾವಿದರು ಶೈವ ಪಂಥದ ಯೋಗಿನಿಯರನ್ನು ಏಕೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದರು? ಮಂಝಾನ 'ಮಧು ಮಾಲತಿ', ನುಸ್ರತಿಯ 'ಗುಲ್ಷನ್-ಇ-ಇಷ್ಕ್' ಹಾಗೂ ಮೀರ್ ಹಸನ್ ದೆಹ್ಲವಿ ಕೃತ 'ಸಹ್ರುಲ್ ಬಯಾನ್' ಎಂಬ ಮಸ್ನವಿ - ಇವೆಲ್ಲ ದೇವರನ್ನು ತಲುಪಲು, ಸೂಫಿ ಸಂತರು ತೀರಾ ಸರಳ ವಿಧಾನವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ದೀರ್ಘಕಾವ್ಯಗಳು. ಇವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರೇಮದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರೇಮಿಯು ತಾನು ಕನಸಿನಲ್ಲೋ ಚಿತ್ರದಲ್ಲೋ ಕಂಡ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮಿಯನ್ನು (ಗಂಡನ್ನು ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣನ್ನು) ಅರಸಿ ಹೊರಡುವುದು ಈ ಕತೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗ. ಆತ್ಮವು ದೇವರನ್ನು ಅರಸಿ ಹೊರಡುತ್ತದೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥ. ಆತ್ಮದೈವಗಳ ಸಂಯೋಗವು ಗುರುವಾಗಿ ಒದಗಿ ದಖನ್ನಿನ ಈ ಎಲ್ಲ ಮಸ್ನವಿಗಳೂ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ

ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗಲಿ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ದಖನೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರತಿಮೆ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಜೋಗಿ/ಯೋಗಿನಿಯರು ಶೈವ ಪಂಥದವರೇ ಆದರೂ ಅವರನ್ನು ಸೂಫಿ ಮಥವಾನಿಗಳು ಮಸ್ನವಿಗಳು ಗುರು ಸಮಾನರೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿದವು. ಏಕೆಂದರೆ ದೈವದ ಕಡೆಗೆ ಪಯಣಿಸಲು ಬಯಸುವ ಪ್ರತಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಗುರುವಿನ ನೆರವು ಬೇಕೇ ಬೇಕು ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸೂಫಿಗಳು ಒಪ್ಪಿದ್ದರು.

ಆದ್ದರಿಂದ, ದಖನಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳ ಯೋಗಿನಿಯರು ಯಾವುದೋ ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಒಂದು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಚಿತಂನೆಗೆ, ತತ್ತ್ವದ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ, ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೆನಿಸುತ್ತಾರೆ- ಎಂಬ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಉಚಿತವಾದುದು. ರಾಗ-ರಾಗಿಣಿಯರು, ಬಾರಾಮಾಸ, ನಾಯಕ-ನಾಯಿಕಾ ಭೇದ-ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಅಮೂರ್ತ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೂ ದೃಶ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನಾಗಿಸಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಭಾರತೀಯ ಕಲಾಕೃತಿಗಳ ವಿಶೇಷತೆ ಎಂದೇ ಸುಪರಿಚಿತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಚಲಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಂವಹನಕ್ಕೂ ಕಲಾಕಾರರು ಹೀಗೆ ದೃಶ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಿದೆ. ಪ್ರತಿಮಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿನ ದೃಶ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮೆ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡು ಅವುಗಳ ದೃಶ್ಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಮಾನ ಅನ್ವಯಿಕವೆನಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು. ಪ್ರತಿಮಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಧ್ವನಿ ಸಂಕೇತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಣಿತರಾಗಿದ್ದ ಚಿತ್ರ ಕಲಾವಿದರು ಶ್ರೀಮಂತ ಕಲಾರಸಿಕರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆನಂದವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಜೀವ ತುಂಬಿ ಅವರ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದರು.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗದ ದಖನಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಷ್ಟೇ ಏಕೆ, ಅಂದಿನ ಇನ್ನಿತರ ಭಾರತೀಯ ಚಿತ್ರಕಲಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಕೂಡ, ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಆಯ್ದ ರಾಗ-ರಾಗಿಣಿಯರು, ಬಾರಾಮಾಸ, ನಾಯಕ-ನಾಯಿಕಾ ಭೇದ-ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಜನಪ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ಆಯ್ದುಕೊಂಡವು. ಹೀಗೆ ಜನಪ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಯ್ದುಕೊಂಡ ಚಿತ್ರಕಲಾಕೃತಿಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಚಿರಪರಿಚಿತವಾಗಿದ್ದವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯಿಂದಾಗಿಯೇ, ಅರ್ಥಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಆನಂದಾನುಭವಕ್ಕೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ದಕ್ಕುತ್ತಿದ್ದವು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತರಾದ ಆಸ್ಥಾನ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ನಯ ನಾಜೂಕಿನ ರಸಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಸರೆ ಹಿಡಿಯುವ ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿದವು. ಇಂಥ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಮಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ಇಡುತ್ತಿತ್ತು. ಚಿತ್ರ ಕಲಾವಿದರೂ ಈ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಣಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ, ಚಿತ್ರಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಸಮಾನ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಅಸಂಖ್ಯ ನಯ ನಾಜೂಕಿನ ಸುಂದರ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಶ್ರೀಮಂತ ಕಲಾರಸಿಕರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲೂ ತಮ್ಮ ಕಲೆಗಾಗಿ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಸಾಧ್ಯ ಆಯಿತು.

ಮೂಲ. THE YOGINS OF THE DECCANI MINIATURES :

LALITKALA. NO-23 (Ed. Karl Khandalavala) Bombay, 1988

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಮಿಡೀವಲ್ ಡೆಕ್ಕನ್: ಶೇರ್ವಾನಿ ಮತ್ತು ಜೋಶಿ (ಸಂ) ಹೈದರಾಬಾದ್, ೧೯೭೩. ಸಂ. ೧. ಪು. ೨೧೦

2.೧೯೮೪ರಲ್ಲಿ ಲಖನೋದಲ್ಲಿ ನಡೆದ SARAS ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ. ಆನಂದಕೃಷ್ಣ ಅವರು, 'ಮೊಘಲರ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಶಸ್ತ್' ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಅವರು ಅಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಪದ್ಧತಿ ಕುರಿತು ಹಲವು ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರು.

3. ದೆಹಲಿಯ ಖ್ವಾಜಾ ನಿಜಾಮುದ್ದೀನ ಸೂಚನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ೭೦೦ ಜನ ಸೂಫಿ ಸಂತರು ದಖನಿಗೆ ತೆರಳಿದರು ಮತ್ತು ದಖನಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದರು. ಬುರ್ಹಾನುದ್ದೀನ ಕೈಕೆಳಗೆ ೧೩೨೯ರಲ್ಲಿ ದಖನ್ನಿಗೆ ಸೂಫಿಗಳ ಎರಡನೇ ವಲಸೆಯು ನಡೆಯಿತು. ದಖನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲದವರೂ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದರು : ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಮಿಡೀವಲ್ ಡೆಕ್ಕನ್. ಸಂ. I, ೨೧೨-೨೧೩

4. ಈ ಕೃತಿಯು ಸದ್ಯ ಸಾಲಾರ್‌ಜಂಗ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಮ್ಮಿನಲ್ಲಿದೆ.

5. ಮಸ್ನವಿ-ಇ-ನಿಜಾಮಿ ದಖನಿ : ಕದಂರಾವ್ ಪದಂರಾವ್, ಸಂ. ಡಾ. ಜಮೀಲ್ ಜಲಾಬಿ, ಕರಾಚಿ, ೧೯೭೩

6. ಮಸ್ನವಿ ಮೀರ್ ಹಸನ್, ಮೀರ್ ಹಸನ್ ದೆಹ್ಲವಿ, ಅಲಹಾಬಾದ್, ೧೯೧೯

ಜುಬೇರಿಯ 'ಬುಸಾತಿನ್-ಅಲ್-ಸಲಾತೀನ್'
(ವಿಜಾಪುರ ಆದಿಲಶಾಹಿಗಳ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೊಂದು ಕಿಂಡಿ)

ಕೃಷ್ಣ ಕೊಲ್ಹಾರ ಕುಲಕರ್ಣಿ

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪೮೯ರಿಂದ ೧೬೮೬ರವರೆಗೆ ೧೯೭ ವರುಷ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿಜಾಪುರವನ್ನು ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆದಿಲಶಾಹಿಗಳು ಆಳಿದರು. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಸಂಸ್ಥಾನದಷ್ಟಿದ್ದ ಆದಿಲಶಾಹಿ ರಾಜ್ಯ, ವಿಜಯನಗರ ಪತನಾನಂತರ ದಿಢೀರನೆ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿತು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೧೦೦ ವರುಷಗಳ ಕಾಲ ಇಂದಿನ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಂಧ್ರ, ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಅವರ ಆಧಿಪತ್ಯವಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಆದಿಲಶಾಹಿಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆ ಪೂರ್ಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದಿಲಶಾಹಿಗಳ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಚರಿತ್ರಕಾರರು ತಂತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯದಾತ ದೊರೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆದರು. ಆದರೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಆದಿಲಶಾಹಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ೨ನೆಯ ಇಬ್ರಾಹಿಮ ಆದಿಲಶಹನ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೮೦-೧೬೨೬) ಆಸ್ಥಾನದ ಮಹ್ಮದ ಕಾಶೀಮ ಫರಿಶ್ತಾ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೯೬ರವರೆಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದನು. ಮಹ್ಮದ ಆದಿಲಶಹನ ಆಸ್ಥಾನದ ಮಹ್ಮದ ಜುಹುರಿ. ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ (೧೬೨೬-೧೬೫೬) ದಾಖಲಿಸಿ 'ಮಹಮ್ಮೂದನಾಮಾ' ಬರೆದನು. ಅದರಂತೆ ೨ನೆಯ ಅಲಿ ಆದಿಲಶಹನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ (೧೬೫೬-೧೬೭೨) ನೂರುಲ್ಲಾ ಹಾಗು ನುಸ್ರತಿ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಾರಿಖ-ಇ-ಅಲಿ' ಹಾಗು 'ಅಲಿನಾಮಾ'ಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಒಟ್ಟಂದದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವಾಗ ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಓದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರ ಹಾಗು ಸಮಕಾಲೀನ ಇನ್ನಷ್ಟು ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ (೧೮೨೪) ವಿಜಾಪುರದ ನಿವಾಸಿಯಾದ ಮಹ್ಮದ ಇಬ್ರಾಹೀಮ ಜುಬೇರಿ ಎಂಬುವನು 'ಬುಸಾತಿನ-ಅಲ್-ಸಲಾತೀನ' ಎಂಬ ಉದ್ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆದಿಲಶಾಹಿಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಫಾರಸಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದನು. ಇದರಿಂದ ಮಧ್ಯಯುಗದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು ದೊಡ್ಡ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿದಂತಾಗಿದೆ.

ಜುಬೇರಿಯು ಸಮಕಾಲೀನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಯೆ? ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ದೋಷ ಹಾಗು ಪಕ್ಷಪಾತಗಳಿಂದ ಅವನ ಗ್ರಂಥ ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆಯೇ? ಇದು, ಬೇರೆ

ಅಭ್ಯಾಸದ ವಿಷಯುವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮುಸಲ್ಮಾನರೇ ಬರೆದಾಗ ಇಂಥ ವಿಷಯುಗಳಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಹಿಂದುಗಳೂ ಬರೆದ ಬಖೈರುಗಳನ್ನು ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳನ್ನು, ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ-ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಅಭ್ಯಾಸದೊಂದಿಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಅಗತ್ಯ ಇದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಪ್ರಮುಖ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿ ಜುಬೇರಿಯ 'ಬಸಾತಿನ-ಅಲ್-ಸಲಾತಿನ'ವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಜುಬೇರಿಯು ತನ್ನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಫಾರಸಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದರೂ, ಮುಂದಿನ ೧೦ ವರುಷಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಉರ್ದು ಹಾಗು ದಖಣಿ ಅನುವಾದಗಳು ಬಂದುಬಿಟ್ಟವು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡಲಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಕರೇ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆಂದೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ೧೮೫೪ರಲ್ಲಿ ಸಾತಾರೆಯ ರಾಜನಲ್ಲಿ ನೌಕರನಾಗಿದ್ದ ನರಸಿಂಹ ವಿಠಲ ಪಾರಸನೀಸ ಎಂಬ ಗೃಹಸ್ಥನು, 'ಬುಸಾತಿನ-ಅಲ್-ಸಲಾತೀನ' ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿದನು. ಆಗ ಫಾರಸಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಿಸದೆ ಆತ ಅನುವಾದಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು 'ವಿಜಾಪುರಚೇ ಆದಿಲಶಾಹಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮುಂಬಯಿ ಮರಾಠಿ ಗ್ರಂಥ ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದವರು ೧೯೬೮ರಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಖ್ಯಾತ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ವಾ.ಸಿ. ಬೇಂದ್ರೆ ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಜುಬೇರಿಯು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಸಂಯಮದಿಂದ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಹಾಗೂ ಬಹುತೇಕ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನಮೂದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಆದಿಲಶಾಹಿ ವೈರಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರ ಗೆಲುವನ್ನು ಅಥವ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಾಗ ತೇಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆಂಬ ಆರೋಪವನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿಲಶಾಹಿಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಬರೆದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಇಂಥ ಕೆಲವು ಆರೋಪಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದಾದರೂ ಜುಬೇರಿಯ 'ಬಸಾತಿನ-ಅಲ್-ಸಲಾತೀನ' ಚರಿತ್ರೆ ವಿಜಾಪುರದ ಆದಿಲಶಾಹಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವವರಿಗೆ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನೂ ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಸುಮಾರು ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲದ ಒಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭ ಹಾಗು ಅಂತ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆಂಬುದೇ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಹಿರಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ದಾಖಲಿಸುವಾಗ ಜುಬೇರಿಯು ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಎದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

'ಬುಸಾತಿನ-ಅಲ್-ಸಲಾತೀನ' ('ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಗುಲಾಬಿಗಳು') ಎಂದು ಕರೆದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆದಿಲಶಾಹಿ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಬಾದಶಹನೂ ಒಂದು ಗುಲಾಬಿ ಹೂವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜುಬೇರಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ೯ ಜನ ಬಾದಶಹರು ವಿಜಾಪುರದ ಆದಿಲಶಾಹಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಸಿಂಹಾಸನವನ್ನು ಏರಿದರಾದರೂ ೩ನೆಯ ಬಾದಶಹ 'ಮಲ್ಲೂಖಾನ'ನು ಕೇವಲ ೬ ತಿಂಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಇದ್ದನೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಿಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪರಿಚ್ಛೇದವನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ೨ನೆಯ ಗುಲಾಬಿ 'ಇಸ್ಮಾಯಿಲ್ ಆದಿಲಶಹ'ನ ಪ್ರಕರಣದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿಯೆ ಮಲ್ಲೂಖಾನನ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆದಿಲಶಾಹಿ ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಥಾಪಕ ಯುಸುಫ ಆದಿಲಶಾಹ. ಅನಂತರ ಕ್ರಮವಾಗಿ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಳಿದ ಇಸ್ಮಾಯಿಲ್, ಪ್ರಥಮ ಇಬ್ರಾಹಿಮ, ಪ್ರಥಮ ಅಲಿ, ಇಮ್ಮಡಿ ಇಬ್ರಾಹಿಮ, ಮಹಮ್ಮದ್,

ಇಮ್ಮಡಿ ಅಲಿ ಹಾಗು ಸಿಕಂದರ ಆದಿಲಶಾಹ ಹೀಗೆ ಎಂಟು ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಜುಬೇರಿ 'ಬುಸಾತಿನ-ಅಲ್-ಸಲಾತೀನ' ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.

ಜುಬೇರಿಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಕರಣದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬಾದಶಹನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಹಾಗೂ ಅನಂತರ ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರಾಜಕೀಯ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಮಧ್ಯೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೂ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಕಟ್ಟಿದ ವಾಸ್ತು ರಚನೆಗಳ, ನೀರಿನ ಸರಬರಾಜಿನ ಕಿಂಚಿತ್ ದರ್ಶನವೂ ಇದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಮೂದಿಸಲೂ ಜುಬೇರಿ ಮರೆತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಘಟನೆಯ ಕುರಿತು ಫರಿಶ್ತಾ ಹೇಳಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿ, ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಚರಿತ್ರೆಕಾರ ಶಿರಾಜಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಜುಹುರಿ ಬೇರೆ ತೆರನಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನೂ ಜುಬೇರಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ವಾಡಿಕೆಯಂತೆ. ಅಲ್ಲಾ ಹಾಗು ಪೈಗಂಬರರ ಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :

''ಸತ್ತವರ ವರ್ತಮಾನಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಅವರ ಯುದ್ಧಗಳ ವಿವರಗಳಿಂದ ಮುಂಬರುವ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಭ್ರಾಂತತನ, ಮೂರ್ಖತೆಗೆ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ......ವಿಜಾಪುರ ಶಹರದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಮಹಮ್ಮದ ಕಾಸಿಮ ಫಿರಿಸ್ತಾ ಎಂಬುವನು ನ್ಯಾಯಚಿಹ್ನೀತ ಸುಲ್ತಾನ ಇಬ್ರಾಹಿಮ ಬಾದಶಹನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸನ್ ೧೦೧೫ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೦೬-೭)ದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು ಆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ 'ನವರಸನಾಮಾ-ಇ-ಫಿರಿಸ್ತಾ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದನು. ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು 'ಗುಲ್ಶನೆ-ಇಬ್ರಾಹಿಮ' ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಗ್ರಂಥವು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿಯೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸತ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇಡಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬರವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ, ನಿರ್ಬಾಧಕ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳಿಂದ ಲೇಖನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದು ರಾಜರ ರಾಜಧಾನಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಯವನ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವವರೆಗೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದೂಷಕ ಜನರ ಪರ್ಯರೀತ ಮುಚ್ಚಿ ಯವನ ಜ್ಞಾತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬಾದಶಹರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ಅವರು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲೂ ರಾಜ್ಯವಾಳಿದ ತಪಶೀಲನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣದ ಬಾದಶಹರ ಹಾಗು ಸರದಾರರ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ವಿಜಾಪುರದ ಬಾದಶಹರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಯುಸುಫ ಆದಿಲಶಾಹಾ ತಾಷ್ತರಿ. ಆತನ ರಾಜಧಾನಿಯ ಹಾಗು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇಬ್ರಾಹಿಮ ಆದಿಲಶಾಹ ಮವಸುಫ. ಕಾಲದವರೆಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅದೇ ಇಬ್ರಾಹಿಮ ಆದಿಲಶಹನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯ ಮೀರ ರಫಿಉದ್ದೀನ ಷಿರಾಜೀ ಎಂಬವನು, ಇದೇ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಸನ್ ೧೦೧೭ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೦೮-೯)ರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು, ಅದಕ್ಕೆ 'ತಜಕರದುಲಮುಲುಕ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆಯ್ದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅನಂತರ ಮುಲ್ಲಾ ಜಹೂರ ಉರುಫ್ ಮುಲ್ಲಾ ಜಹೂರೀ ಕಾಯನೀ ಎಂಬವನು ಒಂದು ಗ್ರಂಥ ಬರೆದ. ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿಯ ಸರ್ವರಿಂದಲೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯ ಕಾವ್ಯವು ಜಗದ ಜನರ ಪ್ರಿಯವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸುಲ್ತಾನ ಮಹಮ್ಮದ ಆದಿಲಶಹನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಯಿತು. ಸುಲ್ತಾನ ಮಹ್ಮದನ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಆತನ ಯುದ್ಧ ವಿಜಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ 'ಮಹಮ್ಮದ್ ನಾಮಾ' ಎಂಬ

ಹೆಸರನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅನಂತರ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಅಲಿ ಆದಿಲಶಹನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಯ್ಯದ ನಸ್ರತುಲ್ಲಾಹ ಉರುಫ್ ಶಾಜೀ ಸಯ್ಯದ ಅಲೀ ಮಹಮ್ಮದ ನಸ್ರತುಲ್ಲಾಹ ಎಂಬುವನು ಬಾದಶಹನ ಕುರಿತು ಹಾಗು ಆತನ ಕಾಲದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಸಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪ್ರೌಢ ಬರಹದೊಂದಿಗೆ ಶಬ್ದ ಜಾದೂ ಮಾಡಿ ಬರೆದ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ 'ಇನಶಾಯ ಅಲೀ ಆದಿಲಶಾಹೀ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದಲ್ಲದೆ. 'ಮಲಿಕುಷಾಆರಾ' ದಖಣೀ ಮಿಯಾ ನಸರವೀ (ನುಸ್ರತೀ) ಈತನು ಆಲೀ ಆದಿಲಶಹನ ಯಶಸ್ವೀ ಕಥಾಭಾಗವನ್ನು ಸ್ವಾದಿಷ್ಟ ಕಸೀದೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸವಿಯಾದ ಪದ್ಯರೂಪೀ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇದು 'ಅಲೀನಾಮಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅನಂತರ ವಿದ್ಯಾಲಯ ಶೇಖ ಅಬ್ದುಲ ಹಸನ ಉರುಫ್ ಕಾಜೀ ಅಬ್ದುಲ ಅಜೀಜ ಎಂಬುವನು ಅಲೀ ಆದಿಲಶಾಹನ ಕಾಲದ ಕಥೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಿಕಂದರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ತಬಕೈಯ ಆದಿಲಶಾಹೀ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ.

ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಸ್ವತಃ ಶಾಜಿ ಅಬ್ದುಲ್ಲನು ಉರುಫ್ ಮುಲ್ಲಾ ಜಹೂರಿ ಬರೆದ ಸುಂದರ ಗ್ರಂಥ 'ಮಹಮದ ನಾಮಾ'ವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದಾಗಿಯೂ ಅದರಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ತಾನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವನ್ನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಆದರೆ ಮುಲ್ಲಾ ಜಹೂರ ಬರೆದ 'ಮಹಮದನಾಮಾ' ಹಾಗು ಶೇಖ ಅಬ್ದುಲ ಹಸನ ಬರೆದ ಗ್ರಂಥ, ಎರಡೂ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇಂದು ದೊರೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಶೋಧ ಮಾಡಿದಾಗಲೂ ನೋಡಲು ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹಸ್ತಲಿಖಿತ ಪುಟಗಳು, ಕಾಗದ ತುಂಡುಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇಬ್ರಾಹಿಮ ಅಸದಖಾನಿ ಬರೆದ ಕೆಲವು ಕಾಗದದ ತುಂಡುಗಳು ನನ್ನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿದ್ದುವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಕಂಡ ನನ್ನ ಮಿತ್ರರು, ಈ ತುಂಡು ಕಾಗದಗಳೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ. ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದರೆ ಉತ್ತಮವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅದೊಂದು ವ್ಯರ್ಥ ಪರಿಶ್ರಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ನಾನು ಬರೆಯಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಪವಿತ್ರ ವಾಕ್ಯ 'ಯಾರ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಬೇಡ' ಎಂಬುದು ನೆನಪಾಗಿ ಬಹಳ ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಬರೆದದ್ದನ್ನೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಓದಿ ಎರಡು ಮೂರು ನಕಲು ಪುಟಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಓದಿದಾಗ ತಪ್ಪಿನ ಅರಿವಾದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಫರಿಶ್ತಾ ಹಾಗು ಶಾಫೀಖಾನರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ವಿಸ್ತಾರ ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಕ್ಷೇಪಗೊಳಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ ಗ್ರಂಥವು ಬಾದಶಹರ ಚರಿತ್ರೆಯಾಯಿತು ಎಂಟು ಸ್ವರ್ಗಗಳಂತೆ. ಎಂಟು ಬುಸ್ತಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರನ್ನು 'ಬುಸಾತೀನೆ ಸಲಾತೀನ' ಎಂದು ಕರೆದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜನರುಗಳಿಂದ ಬಡವನಾದ ಫಕೀರ ಮಹಮ್ಮದ ಇಬ್ರಾಹಿಮ ಅಲಜಬೈರಿಯು ಅಶೀರ್ವಾದವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಲೇಖಕನನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸಬೇಡಿ. ಕೃಪಾಳು ಪುರುಷರ ಉತ್ತಮ ಸ್ವಭಾವದಂತೆ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿರಿ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯಲು ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯತೆ ಏನಿದೆ?''

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿ ಜುಬೇರಿಯು ತನ್ನ ಬೃಹತ್‌ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಗ್ರಂಥ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಬಹು ಮಹತ್ವದ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ.

ಡಾ. ಶಂಕರ್ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ್ ಅವರ ಜತೆ

ಸಂಪಾದಕ

(ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೂ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಚಿಂತಕರೂ ಆದ ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ್ ಅವರಿಗೆ ಈಗ ೭೦ ವರ್ಷ. ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ (೧೯೨೮) ಪುಣೇಕರ್ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿ, ಬೆಳಗಾವಿ, ಮುಂಬೈ, ಧಾರವಾಡ, ಉಡುಪಿ, ಮೈಸೂರು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕೆಲಸಮಾಡಿದವರು. 'ಗಂಗವ್ವ ಗಂಗಾಮಾಯಿ' (ಕಾದಂಬರಿ) 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿ' (ವಿಮರ್ಶೆ-ಚಿಂತನೆ) ಎಂಬ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳೇ ಅವರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬಲ್ಲವು. ಕನ್ನಡದ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಲೇಖಕರಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ಇಂಗೀಶಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅದರಲ್ಲೂ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಶಿನಲ್ಲಿವೆ. ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಅಧ್ಯಾಪನೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರಹ, ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನಿ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಪರಿಣತಿ, ಅನುಭಾವಿಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಲವು, ಮೊಹೆಂಜೊದಾರೊ ಮುದ್ರೆಗಳ ರಹಸ್ಯ ಭೇದಿಸುವ ಕುತೂಹಲ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಒಲವು- ಹೀಗೆ ಹಲವು ಆಸಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಹೋದಂತೆ ತೋರುವ ಪುಣೇಕರ್, ಅಪರೂಪದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವರು. ಸಂದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಧಾರವಾಡದ ಮಾಳಮಡ್ಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅವರ 'ಬಂಗಲೋ'ಗೆ ಹೋದಾಗ(೧.೮.೯೮) ಅವರು 'ವೇದಿಕ್ ಗ್ಲಾಸರಿ ಆನ್ ಇಂಡಸ್ ಸೀಲ್ಸ್' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕ ಓದಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲೇ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಅವರ ಕೃತಿ 'ಹರಿಜನ್ ಕಾಂಟ್ರಿಬ್ಯೂಶನ್ ಟು ಮಿಡೀವಲ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಥಾಟ್' ಇತ್ತು. ಪುಣೇಕರರು ಬಹಳ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬರೆದ ಈ ಕೃತಿ, ಇಂಗ್ಲೀಶಿನಲ್ಲಿದ್ದರಿಂದಲೊ ಏನೋ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಮಾತುಕತೆ ಶುರುವಾಗಬಹುದು ಅನಿಸಿತು).

ಸಂ: ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಫಿಲಾಸಫಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾಣಿಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರೋದನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ತಮಗೆ ಏನು ಪ್ರೇರಣೆ?

ಪುಣೇಕರ್: ಹರಿಜನರು ಫಿಲಾಸಫಿಗೆ ಆ್ಯಕ್ಚುವಲೀ ಕಾಂಟ್ರಿಬ್ಯೂಶನ್ ಕೊಟ್ಟಾರ. ಅವು ನಮಗ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಅವರ ಕಾಂಟ್ರಿಬ್ಯೂಶನ್ ಅದೆ.

ಸಂ: ಆದರೆ ದಲಿತರು ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರೋ ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೇನ ಹೇಳೋ ನಿಮ್ಮ ಈ ಥಿಸೀಸ್, ದಲಿತರನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ನಡೆಸಿಕೊಂಡ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿದ್ದೆ ಅಂತ ಅನಿಸೋಲ್ಲವಾ?

ಪುಣೇಕರ್: ಹೌದೌದು ಪೂರ್ತಿ ಬಿಟ್ಟೇನಿ. ಯಾಕಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಆದಷ್ಟು ಅನ್ಯಾಯ ಯಾರಿಗೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೇ ಅವರು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಏನು ಅಚೀವ್ ಮಾಡಿದಾರೆ, ಆ ಲೆವೆಲ್ಲು ಉಳಿದವರಿಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲ.

ಸಂ: ಸಾರ್, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಅವರು ದಲಿತರಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ರೋ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ್ರೋ?

ಪುಣೇಕರ್: ಈಗ ನೋಡ್ರಿ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯ ಅಂತ... ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಅಂತಂಬೋದು ಒಂದೇ ಒಂದು. ಅದರ ಹೊರ್ತು ಉಳಿಕೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಅವರು ಹಿಂದುಳಿದವರು ಅಂತ್ಹೇಳಿ ಹೇಳಬೌದೇ ಹೊರ್ತೂನು....ಸೋಶಿಯಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಅನ್ಯಾಯ ಆಗಿದೆ. ಪಂಚಮಾಶ್ರಮ ಅಂತ ಹೇಳ್ತಾರ. 'ನಾಕು ಆಶ್ರಮ ನೀವು ದೊಡ್ಡಜಾತಿಯವರು ಇಟಗೋರಿ. ಐದನೇ ಆಶ್ರಮ ನಮ್ಮದು' ಅಂದ್ರು. ಆ ಆಶ್ರಮದೊಳಗೆ ಅಶಿಕ್ಷಿತರು ಇದ್ದಿದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಫಾಲ್ಟಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬರೀತಾರ ಅಂತಂದ್ರೆ ಅಶಿಕ್ಷಿತರು ಅನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರೋದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದ್ರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬಲ್ಲವರೇ ತಪ್ಪು ಬರೀಬಹುದು. ಆ ರೀತಿಂದ ಇಡೀ ಹಿಂದೂಸ್ತಾನದ ತುಂಬ ಅವರು ಅಡ್ಯಾಡ್ತಿದ್ರು. ಒಂದು ಜಾಗೇವಳಗ ಒಂದ ದಿವಸಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇರಬಾರ್ದು ಅಂತ ಅವರ ತತ್ವ, ಭಾಳ ಅಂದ್ರೆ ಎರಡು ದಿವಸ. ಅವರದು... ಚರಂತೀ ಜೀವನ. ಇನ್ನೂ ಸೆಟಲ್ಡ್ ಮಂದಿ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ರು ಒಂದೇ ಊರೊಳಗಿದ್ದು. ಇವರು ಒಂದೇ ಊರೊಳಗೆ ಇರ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಈಗ ನಾಸಿಕದಿಂದ ಹೊರಟವರು ಈ ಮಂಗಳೂರ ಕದ್ರಿ ತನಕ ನಡಕೊಂಡು ಬರೋರು.

ಸಂ: ಆದರೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ದಲಿತರು, ಈ ತಿರುಗಾಡೋ ಫಿಲಾಸಫರ್ಸ್ ತರಹ. ಜಾತಿಸಮಾಜದ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಪಾರಾಗೋಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯ್ತೂ ಅಂತ ಹೇಳಬಹುದಾ? ಕೆಲವು ಇಂಡಿವಿಜ್ಯುಯಲ್ಸ್ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗೋದಕ್ಕೂ, ಸಮೂಹಗಳು ಬಿಡುಗಡೆ ಆಗೋದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದೆಯಲ್ಲವೇ ?

ಪುಣೇಕರ್: ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದವರು ಇಲ್ಲ ಅಂತೀರೇವು ನೀವು? ಗೋರೆ ಅಂತಂಬವರು ಬಾಂಬೆದವರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹಿಂದ್‌ಬಿದ್ರೆ ಶೂದ್ರರ್‌ಕಿಂತ ಕೆಳಗೆ ಹೋಗ್ತಾರೆ, ಅವರ ಭಾಷೆ, ಮಾತು, ಆಚಾರ, ವಿಚಾರ ಎಲ್ಲಾನೂ ಕೆಳಗೆ ಹೋಗ್ತದೆ ಅಂತ ಬರದಾರ. ಎಲ್ಲಾರೊಳಗ ಹಿಂದುಳಿದವರು ಇದ್ದಾರ. ಕೆಲವರು ಪ್ರಾಪರ್ಟಿ ಇದ್ದವರು ಮೂಲಕ ಸುಧಾರಣೆ ಆದ್ರು. ಆದ್ರೆ ಆಚಾರ ವಿಚಾರದೊಳಗೆ ಸುಧಾರಣೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ನಾನು ಹೇಳ್ತೇನೆ ನಿಮಗೆ. ಒಂದ್‌ಬಾರಿ ಎಲ್ಲವ್ವನ ಗುಡ್ಡದಿಂದ ತಿರುಗಿ ಬರ್‍ತಿದ್ದೆ. ಬಸ್‌ನೊಳಗೆ ಆರ್‌ಮಂದಿ, ಒಬ್ಬ ಹೆಣಮಗಳು, ಎಲ್ರೂ ಹರಿಜನರೇ. ಬಡತನದ ಎಲ್ಲಾನೂ ಲಕ್ಷಣ ಇತ್ತು. ಆದ್ರೆ ಈ ಮನುಷ್ಯ ಏನ್ ಮಾತಾಡ್ತಿದ್ದ ಅಂದ್ರೆ... (ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ).

ಸಂ: ಫಿಲಾಸಫಿ ಮೇಲೆ?

ಪುಣೇಕರ್: ಫಿಲಾಸಫಿ ಅಂತಲ್ಲ, ದೇವರ ವರ್ಣನೆ ಅಷ್ಟೆ. ಅಮ್ಮ ಹೆಂಗ್ ಮಾಡ್ತಾಳೆ. ಹೆಂಗೆ ನಮ್ ಮಂದಿಗೆ ಮಂದ್‌ತರ್‍ತಾಳೆ ಅಂತ ಈ ಮಾತು ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ

ಮಾತಾಡೋನು. ಅವನ ಕಥೇ ಕೇಳಿದ್ರೆ ನಮ್ಮ 'ದೇವೀಪುರಾಣ' ದೊಳಗೆ ಬರೋವಂಥ ಕಥೆಗಳವು.

ಸಂ: ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನಾರಚನೆ ಮಾಡ್ತಾಹೋದಾಗ ವೈಭವದ ಒಂದು ಗತಕಾಲ ಸಿಗಬಹುದು. ಉಳಿದಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡ್ತಾಬಂದಿರೋ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ನೀವು ಹೇಳೋ ಪಂಥಗಳು ಹೇಗೆ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿವೆ?

ಪುಣೇಕರ್: ಏನಿಲ್ಲ? ಲೀಡರ್ಸ್ ಅಂತಂಬವರು ಅಥವಾ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಂತನ್ನೋವವರು ಆ ಮಹಾವಿಷಯ ಓದೋದಿಲ್ಲ, ಅವರನ್ನ ತಿಳ್ಕೊಳೋ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡೋದಿಲ್ಲ.

ಸಂ: ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕೂಡ ಓದಲಿಲ್ಲವ?

ಪುಣೇಕರ್: ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸುದ್ದಾ ಓದಲಿಲ್ಲ.

ಸಂ: ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಇವು ಪರಿಹಾರ ಅಲ್ಲ ಅಂತ ಅನಿಸಿರಬಹುದಾ?

ಪುಣೇಕರ್: ಹೌದೌದು, ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಆ ವಿಷಯ (ಗೋರಖನಾಥ) ತಗೊಂಬಿಟ್ರೆ ಮುಂದೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತೀನೆ ಆಗೋದಿಲ್ಲ ಅಂತ. ಈಗ ನಾವು ಕೆಳಗ್ ಬಂದಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಫಿಲಸಾಫಿಕಲ್ ಗುಣದ ಮೂಲಕವೇ. ದಟ್ ಈಸ್ ದಿ ಪಾಯಿಂಟ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರರು ಒಂದು ನೂರು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಾರ. ಈ ಜಾತಿಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವರೆಲ್ಲಾನೂ ಫಿಲಸಾಫಿಕಲ್ ಗುಣದ ಮೂಲಕವೇ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿರಬೇಕು. ನನ್ನ 'ಹರಿಜನ್ ಕಾಂಟ್ರಿಬ್ಯೂಶನ್' ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೆ ಬರದೇನಿ.

ಸಂ: ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ನೀವು ಬರೆದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, 'ನಟನಾರಾಯಣಿ' ಕಾದಂಬರೀಲಿ ಕೂಡ, ನಾಥ, ಸೂಫಿ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತೆ.

ಪುಣೇಕರ್: ಹೌದು. ಗೋರಖನಾಥ, ಮಚ್ಚೇಂದ್ರನಾಥ, ಹಾಜಿರತನ್ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲ. ಪ್ಯೂರ್ ಸಂಸ್ಕೃತದೊಳಗನೂ ಬರದಾರ. ಈಗ ನಿಮ್ಮ, ಸಿದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತ ಪದ್ಧತಿ, ಅಂತು ಫಸ್ಟ್‌ಕ್ಲಾಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತದೊಳಗೆ ಅದೆ. ಉಳಿದದ್ದು ಫಾಲ್ಟಿ ಸಂಸ್ಕೃತದೊಳಗ ಬರೀತಾರ. ಇದೇ ಅವರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಸಂ: ನೀವು ದಲಿತ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹುಡುಕಾಟ ಮಾಡಿರೋದಕ್ಕೂ, ಯೇಟ್ಸ್ ಕವಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆರಿಸ್ಕೋಳೋದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಇದೆಯಾ ಸರ್?

ಪುಣೇಕರ್: ಏನಿಲ್ಲ, ಯೇಟ್ಸ್ ಮೂಲಕ ಇತ್ಲಾಗೆ ಹೊಳ್ಳಿದೆ. ಯೇಟ್ಸ್ ಈ ರೀತಿ ಜನ್ರ ಜತೆಗೆ ಮಿಕ್ಸ್ ಆಗ್ತಿದ್ದ ಅವನು. ಇಂಥಾವರನ್ನ ಚೂಸ್ ಮಾಡಿ ಸಮೀಪ ಕರೀತಿದ್ದ. ಅವರ ಜತೇಗೆ ಮಾತಾಡ್ತಿದ್ದ. ಆ ಗುಣ, ದೊಡ್ಡಗುಣ ಅದು.

ಸಂ : ಸಾರ್, ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಬರೆಹಗಳಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಯುದ್ಧ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದವರು. ಕುರುಡಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವವರನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾ ಬಂದವರು. ನೀವು ಏಟ್ಸನ್ನ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವನು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಅನಿಸಿತು?

ಪುಣೇಕರ್: (ನಗು) ಅಲ್ಲಲ್ಲ ಯೇಟ್ಸ್ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಲ್ಲನಾ. ಗೋಕಾಕರು ಇಂಪೋಸ್ ಮಾಡಿದರು, ಅವರ ಕೈಯಾಗ ಗೈಡೆನ್ಸು ತಗೋಂಡೆ. ಯೇಟ್ಸ್ ಮೇಲೆ ಮಾಡ್ತಿದ್ರೆ ಮಾಡು ಅಂತಿಳಕೊಂಡು ವಿಷಯನೂ ಅವರೇ ಕೊಟ್ರು. ಆಮೇಲೆ ಸುಮಾರು ಎರಡು ವರ್ಷವರೆಗೆ ಯೇಟ್ಸ್ ವಾಸ್ ಮೈ ಚೀಫ್ ಎನಿಮಿ (ನಗು) ಅವನ ಕಾವ್ಯ ಓದೋದು ಸರಿ ಹಿಡಿಸ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಎರಡು ವರ್ಷ ಹಿಂಗೇ ತೊಳಲಾಡಿದೆ.

ಸಂ: ಆಮೇಲೆ?

ಪುಣೇಕರ್: ಆಮೇಲೆ, ಅವನ ಗದ್ಯ ಓದ್ಲಿಕ್ಕ ಹತ್ತಿದೆ. ಗದ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅವನ ಮಹತ್ವ ಗೊತ್ತಾತು.

ಸಂ: ಆದರೆ ನೀವು ಯೇಟ್ಸ್‌ನ ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಅವನೊಬ್ಬ ಗುರು ಅಂತ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೆನಸ್ತೀರಿ.

ಪುಣೇಕರ್: ಹೌದೌದು, ಹಿಂದಾಗಡೆಗೆ ಆಗಿದ್ದು. ಮೊದಲನೇ ಇಂಪ್ರೆಶನ್ ಅಂತಂದ್ರೆ ಬಹಳ ಡಿಸ್‌ಗಸ್ಟ್. ಯಾಕ ಕೊಟ್ಟಾರೋ, ಅಂತೂ ಇಂತೂ ಮಾಡೋಕು ಮುಗಸ್ಬೇಕು ಅಂತಿಳುಕೊಂಡು ನಾನು ತಗೊಂಡೆ.

ಸಂ: ನಿಮ್ಮ ಬ್ರಿಟಿಶ್ ವಿರೋಧೀ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಯೇಟ್ಸ್ ಪ್ರೇರಿಸಿದನಾ?

ಪುಣೇಕರ್: ಯೇಟ್ಸ್ ಆ್ಯಂಟಿ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಇದ್ದ ಅಂವ್ನ. 'ಯೇಟ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಆಂಗ್ಲೊಫೋಬಿಯಾ' ಅಂತ ಒಂದು ಆರ್ಟಿಕಲ್ ಬರೆದೇನಿನಾ. ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಮಂದಿ ಸಲುವಾಗಿ ಭಾಳ ಶಿಟ್ಟಿತ್ತು ಅವ್ನಂಗ. ಆದ್ರೆ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಮಂದೀನ ಅವನಿಗೆ ಪೇಟ್ರೆನೈಸ್ ಮಾಡಿದರು.

ಸಂ: ಐರಿಶ್ ಜನ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಣಸಾಟ ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಬಂದರಲ್ಲ ಸಾರ್.

ಪುಣೇಕರ್: ಈಗ್ಲೂ ನಡದದ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರೈಮ್ ಮಿನಿಸ್ಟರ್ ಆಫ್ ಇಂಗ್ಲಂಡ್ ಅಲ್ಲಿಹೋಗಿ ನಿಂತ್ರೂ ಕೂಡ ಬಾಂಬು ಹಾರಿಸ್ತರ. ಇಂಥಾ ಶಿಟ್ಟು! ಕ್ಯಾಥೋಲಿಕ್ ಅವ್ರು. ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟ್ ಇಂಗ್ಲೆಂಡು.

ಸಂ: ಸಾರ್, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಇದೆಯಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನೀವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣ್ತದೆ. ಅದರ ಆರ್ಥಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲ.

ಪುಣೇಕರ್: ಇಲ್ಲ, ಅವರು ಬಂದ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಪ್ರಗತಿ ಆಯ್ತು. ಇದು ಶೂರ್. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಸೆನ್ಸ್ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲನೂ ಒಂದಕ್ಷರದೊಳಗೆ ಕಾನ್‌ಸೆಂಟ್ರೇಟ್ ಮಾಡುವಂಥ ಒಂದು ನಮ್ ಶಕ್ತಿಯಿತ್ತಲ್ಲ, ಅದು ಹೋಗಿ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಸೆನ್ಸ್ ಬಂತು. ಆ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಸೆನ್ಸ್ ಒಳ್ಳೆದೂ ಅಲ್ಲೋ ಆ ಮಾತು ಬ್ಯಾರೆ. ಆದರೆ ಹಿಸ್ಟರಿ ಟ್ರೇಸ್ ಮಾಡುವಂಥ ಒಂದು ಗುಣ, ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದು ಇಂಗ್ಲೆಂಡದ

ಮೂಲಕವೇ. ಅಜ್ಜ, ಅಪ್ಪ, ಮಗ ಈ ಮೂರು ಬಿಟ್ರೆ ನಮಗೆ ಉಳಿದ ಹೆಸರೇನೇ ಇಲ್ಲ.

ಸಂ: ಅಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕೊರತೆ ಅಂತ ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು ನಾವು?

ಪುಣೇಕರ್: ಡೆಫನೇಟಲಿ ಕೊರತೇನೇ ನೋಡ್ರೀ, ವೇದ ಓದ್ಲಿಕ್ಕ ನಿಮಗೆ ಬೇಕು. ಆದ್ರೆ ಅದುರ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ವಿಶನ್ ಇಲ್ಲ. ವೇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಹಚ್ಚಬಾರದು. ವೇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಸಬೇಕಾದರೆ ಹಿಸ್ಟರಿಗೆ ನೋಡೇಬಾರದು ಅಂತಿಳುಕೊಂಡು ನೇಮ ಅದೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ. ಓದಿದ ಜ್ಞಾನ ತಗೊಂಡು ಏನ್ಮಾಡ್ತೀರಿ ನೀವು? ಆದ್ರೆ ಅವರಂತು ಬಂದಾರೆ. ವಿ ಕಾಂಟ್ ಚೇಂಜ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ನೌ. ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಸೆನ್ಸ್ ಬಂದದೆ, ಅದರ ಲಾಭ ತಗೋಬೇಕು.

ಸಂ: ನಮಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಿರೋ ಹಂಗೆ, ನೀವು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಮಾಡ್ತಾ ಬಂದಿದೀರಿ. ನಿಜವಾಗಿ ನಿಮ್ಮ ಆಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಏನು?

ಪುಣೇಕರ್: ಒಟ್ಟ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದ ನಮಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಿಲ್ಲ ಅಂತ ನನ್ನ ಕಲ್ಪನೆ. ವಿದ್ಯಾ ಬಂದದೆ, ಅದರ ಲಾಭ ತಗೋಬೇಕು, ತಗೋಳೋಣ.

ಸಂ: ಅಲ್ಲ, ನವ್ಯರ ಮೇಲಿನ ನಿಮ್ಮ ಕೋಪ ಇದೆಯಲ್ಲ....

ಪುಣೇಕರ್: ನವ್ಯ ಅಂದ್ರೆ ಕೆಲ ಒಬ್ಬರು ಛಲೋ ಇದ್ದಾರೆ. ಅಡಿಗರು ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಇದ್ದಂಥಾ ಸೆನ್ಸ್ ಉಳಿದವರಿಗೆ ಇದ್ದಿದ್ರೆ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ತಿಳ್ಕೋತಿದ್ರು. ಈಗ ಅವರಿಗೆ ಪಾಸ್ಟ್ ಬ್ಯಾಡವೇ ಬ್ಯಾಡ. ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲ ಇರ್ಬೇಕು ಅಂತ. ವರ್ತಮಾನದ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ಸ್ ಏನ್ ಅವೆ, ಅದನ್ನ ಹಿಡೀತಾರಾ ಅಂದ್ರೆ, ಆ ಕಾನ್‌ಸೆಂಟ್ರೇಶನ್ನೂ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಭವಿತವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆಯಂತೂ ವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂಗಾಗಿ ನವ್ಯ ಗುಣದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದ ಬಿದ್ದಿವಿ ಅಂತಿಳಕೊಂಡು. ಎಲ್ಲ ಕಡೇನೂ ನೋಡ್ರಿ. ಈಗ ಬಂಗಾಲ. ನವ್ಯ ಜನರು ಟಾಗೂರನ್ನ ಹೇಟ್ ಮಾಡ್ತರ. ಹೇಟ್ ಮಾಡಿದ್ರೆ ಏನ್ ಬಂತು?

ಸಂ: 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯ' ಅಂತ ನೀವು ಹೇಳುವ ಕನ್ನಡದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ಸ್ ಕೂಡ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು.

ಪುಣೇಕರ್: ಆದರೆ ದೆ ವರ್ ಕ್ಲೋಸರ್ ಟು ದೆರ್ ಪಾಸ್ಟ್. ನವ್ಯರು ಆ ಪಾಸ್ಟನ್ನ ಗೇರಿ ಹೊಡದು ಹಿಂದೆದೂಡಿ ಮುಂದಾಕ್ತೀವಿ ಅಂತಾರಲ್ಲ, ಅದು ಶಕ್ಯಇಲ್ಲ ಅಂತ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಸಂ: ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ಸ್ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಪಾಸ್ಟ್ ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಲ್ಪನೆ, ಅವರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಇವೆಲ್ಲ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟದ್ದು ತಾನೆ?

ಪುಣೇಕರ್: ಹೌದು ನ್ಯಾಶನಲಿಸಂ ಅಂತೂ ಬೇಸಿಕಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದಲೆ ನಾವು ಕಲ್ತೀವಿ. ಆದರೆ ಆದರಿಂದ ನಮಗೆ ಡೆಮಾಕ್ರಸಿ ಬಂತು. ವಿ ಕ್ಯಾನಾಟ್ ಗೋ ಬ್ಯಾಕ್. ಮುಂದೆ ಹೋಗ್ಬೇಕು ನಾವು. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದದ್ದನೆಲ್ಲ ಬಿಡಬೇಕು ಅಂತಂಬೊ ವಿಚಾರ ಅದೆಯಲ್ಲ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಲಾಸ್ ಬಹಳ ಆಗದೆ.

ಸಂ: ನೀವು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಲೇಖಕರ ಮೇಲೆ ತುಂಬ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಕ್ರಾಂತಿ ಮಾಡಿದ್ದು ನವೋದಯದವರೇ ಅಂತ ಹೇಳ್ತೀರಿ. ನಿಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಲೇಖಕ ಯಾರು?

ಪುಣೇಕರ್: ಬೇಂದ್ರೆಯವರೇ! ಮತ್ಯಾರು ಇಲ್ಲ.

ಸಂ: ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಚ್ಚುಹೊಳೆ ಬಂದಾಗ, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೊಚ್ಚಿಹೋಗದಂತೆ ತಡೆ ಒಡ್ಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವರು ಅಂತ ನಮ್ಮ ನವೋದಯ ಲೇಖಕರನ್ನು ವರ್ಣಿಸ್ತೀರಿ. ಈ ಕೆಲಸ ಕುವೆಂಪು ಹೇಗೆ ಮಾಡಿದರು?

ಪುಣೇಕರ್: ಹೌದು, ಅವರೂ ಮಾಡಿದಾರೆ. ಅವರ 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನ' ಮಂದಿಗೆ ಅರ್ಥ ಆಗೋದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯೊಳಗೆ ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ದರ್ಶನವನ್ನ ಏನ್ ಕೊಟ್ರಲ್ಲ, ಅದು ಅಪರೂಪವಾದಂಥದ್ದು. ಅಂದ್ರೆ ನಾಯಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಅದೆ. ಇದು ಇಂಗ್ಲೀಶ್‌ನೊಳಗೆ ಸಿಗೋದಿಲ್ಲ. ನಾಯೀನ ಪ್ರೀತಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಪೇಟ್ರನೈಸಿಂಗ್ ಮಾಡೋದು, ಗುಂಡು ಹಾಕಿ ಕೊಲ್ಲೋದು. ಅದು ಈ ಸಂಬಂಧ ಅಲ್ಲ. ಈಗ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ', 'ಮದುಮಗಳು'ಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಜೀವನ ನಮ್ಮಲ್ಲಿತ್ತು ಅಂಬೋದನ್ನ ನಾವು ಮರ್ತೀವಿ. ಅದನ್ನ ಮರೀಗೊಡಬಾರದು. ಅಂತಿಳಕೊಂಡು ಕುವೆಂಪು ಅವರು ನೆನಪು ತಂದ್‌ಕೊಟ್ಟರು.

ಸಂ: 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು-ಇವೆರಡಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಒಲವು ಯಾವಕಡೆಗೆ ಅಂತ ಕೇಳಿದ್ರೆ?

ಪುಣೇಕರ್: 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನ'ಮ್ಮೇ! ಅದನ್ನ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದೀನಿ. ಅದರೊಳಗೆ ರಾಮ ಮನುಷ್ಯನೆ ಅಂತ ಪ್ರೂವ್ ಮಾಡ್ಲಿಕ್ಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದಾರೆ. ಅದರಿಂದ ರಾಮ ದೇವರು ಅಂತಂಬೋ ಕಲ್ಪನೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಡಿಮೆ ಆಗೋ ಚಾನ್ಸ್ ಅದೆ.

ಸಂ: ದೇವರ ಮಾನವೀಕರಣ ಆಗಿದೆ ಅಂತಾನ?

ಪುಣೇಕರ್: ಹಾಂ! ದೇವರ ಮಾನವೀಕರಣ. ಸ್ವಲ್ಪ ನಮಗೆ ರಾಮನ ಭಕ್ತೀ ವಿಷಯ ಆಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮಾನವ ಅಂತಿಳಕೊಂಡು ನೋಡೋದು ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಸರಿ ಬರೋದಿಲ್ಲ.

ಸಂ: ಪುರಾಣ, ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಹೀಗಾಗಿದೆಯಲ್ಲ ಸಾರ್? ಮಾಸ್ತಿ ಕೃಷ್ಣನನ್ನ ಚಿತ್ರಿಸೋದು....ಇದೆಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ಲೇಖಕರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಇದರಿಂದ ಹಾನಿ ಏನು?

ಪುಣೇಕರ್: ಹಾನಿ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಡಬಾರದು. ಕಳೆದ ೩೦-೪೦ವರ್ಷದೊಳಗೆ ಎಲ್ಲನೂ ಹೊಸಗುಣಗಳು ಬಂದಾವೆ. ಆ ಹೊಸಗುಣಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟು ಅದೇ ಹೊಸಾದು ಅಂತ ತಿಳಕೊಂಡು ಹೇಳೋದು, ಆ ಹೊಸ್ತನದೊಳಗೆ ಅಂಥ ಶ್ರೇಷ್ಠತಾ ನನಗ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೊಸತು ಸರಿ, ಆದ್ರೆ ಅದು ಒಳ್ಳೇದೊ ಅಲ್ಲವೋ ಅನ್ನೋದು ನಮ್ಮ ಕನ್ಸಿಡರೇಶನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು.

ಸಂ: ಪುರಾಣದ ಮಾನವೀಕರಣದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನೀವು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ತರಹ ಮಾತಾಡ್ತಿದೀರಿ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದೀ ಗುಣ ನಾವು ಕುರುಡಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಕೂಡ ಮಾಡಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ವಾದವನ್ನು ಮತೀಯವಾದಿಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಅತಿಗೆ ಈಗ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿರೋದು ಉಂಟಲ್ಲ?

ಪುಣೇಕರ್: ನೋಡ್ರೀ, ಈ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನದ ಕೊನೇ ಅಧ್ಯಾಯ ಓದಿದೀರಲ್ಲ? ಅಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪರ್ವತ. ಮನುಷ್ಯ ಬರೋದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ಗ್ರೇಟ್ ಥಿಂಗ್. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ರಾಮಾ, ಸೀತಾ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಹನುಮಂತ ನಾಕು ಪರ್ವತಗಳು- ಹಿಂಗೆ ಅವರು ಕನ್‌ಕ್ಲೂಡ್ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ದೊಡ್ಡಗುಣ. ಹೆಸರೇ ಹೋಗ್ಬಿಡ್ತಾವೆ. ರಾಮ ಹ್ಯಾಗೆ ನದೀ ದಂಡೆ ಮೇಲೆ ಹೋಗಿ ಸೀತಾನ ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಹೀಗೆ ಅಂತ- ಇದು ರಾಮಾಯಣದೊಳಗೂ ಇಲ್ಲ. ಫೋರ್ಸ್‌ಫುಲಿ ತಂದು, ಆಯಿತು, ನಿಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಸಾಧಾರಣ ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯೋದಿಲ್ಲ ಅಂತ ಆಯಿತು.

ಸಂ: ಪರಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎದುರು ನಮ್ಮತನ ಕಾಪಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆ ಹ್ಯಾಗೆ ಮಾಡಿದರು ಅಂತ?

ಪುಣೇಕರ್: ನಮ್ಮ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ತಮ್ಮ ಮೊದಲಿನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ''ಪಂಚಮರಾದಿ ಪಂಚವರ್ಣಮೆ ಪುಟಿಸು ಪಾಂಚಜನ್ಯವ'' ಆವಾಗ್ಲೇ ಕರೆ ಕೊಟ್ಟಾರ, ೧೯೨೫, ೩೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ, ನೀವು ಪಾಂಚಜನ್ಯ ಊದ್ರಿ ಅಂತಿಳಕೊಂಡು. ಪಂಚಮರು ಅಂದ್ರೆ ಹರಿಜನರು. ಪಂಚವರ್ಣಮೆ ಅಂದ್ರೆ ಐದನೇ ವರ್ಣ ಅದಲ್ಲ ಅದು. ಈ ಹಿಂದೂಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಗಬೇಕು ಅಂತಂಬೋದು ಮಾತು ಒಂದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಭಾಳ ಹಿಂದುಳಿದವರು ಇದ್ದಾರೆಂಬುದೂ ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಮಾತು.

ಸಂ: ಸಾರ್ ನಿಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗಳಿದಾವಲ್ಲ ಗಾಂಧಿ, ನವೋದಯದವರು, ನೀವೇ ಹೇಳೋ ಹರಿಜನ್ ಫಿಲಾಸಫರ್ಸ್, ಯೀಟ್ಸ್, ಆನಂದಕುಮಾರ್‌ಸ್ವಾಮಿ- ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದ್ರೆ, ಅದು ಯಾವುದು?

ಪುಣೇಕರ್: ಏ. ಆನಂದಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಥೊಡ್ ಮನಷಾ, ಬ್ರಿಲಿಯಂಟ್.

ಸಂ: ಸಾರ್ ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ಅವರ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಯ್ತೂ ಅಂತ?

ಪುಣೇಕರ್: ಅವನು ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯಾ. ಸುಮಾರು ೪೦ ಪುಸ್ತಕ ಬರೆದಾನೆ. ಒಂದೊಂದು ಪುಸ್ತಕ, ಒಂದೊಂದು ಸೆಂಟೆನ್ಸ್ ನಿಮಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ತರ್ತದೆ.

ಸಂ: ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ರಕ್ಷಕರು ಅಂತ ನೀವು ಭಾವಿಸಿರೋ ಈ ಚಿಂತಕರು, ಭಾರತದ ಗತಕಾಲದ ಕಪ್ಪು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ನೋಡೋದೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ಸಾರ್. ಪಾಸ್ಟ್ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನ ಪಡುವ ಈ ಚಿಂತನೆ ಈಗಲೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸುತ್ತಾ ಇದೆ.

ಪುಣೇಕರ್: ರಾಜಕೀಯದೊಳಗೆ ಈ ಚಿಂತನ ಅದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಈ ಮಂದಿ ಮೊದ್ಲಿಂದನೂ ತಮ್ಮ ಲಿಮಿಟ್ ಏನದೆ ಅಂತಂಬೋದು ತಿಳ್ಕೊಂಡು ಮಾಡ್ತಿದ್ದರು. ಈಗ ಆನಂದಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಹಿಂದೂಸ್ತಾನದವರು ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ, ಸಿಲೋನ್‌ದವರು. ಆದ್ರೆ ಎಂಥಾ ಬ್ರಿಲಿಯಂಟ್! 'ಡಾನ್ಸ್ ಆಫ್ ಶಿವ' ಓದ್ರಿ. ಮುಂದೆ ಯಾವ ಡೈರೆಕ್ಷನ್ ಹೋಗ್ಬೇಕು ಅಂದಾಗ ಅನಂದಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಬರ್ತಾರೆ.

ಸಂ: ಸಾರ್, ಮುಂದಿನ ದಿಕ್ಕು ಎಂಬ ಮಾತು ಬಂದಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕೇಳ್ತೀದೀನಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣದ ಕಡುವಿರೋಧಿ ಆಗಿರೋ ನಿಮಗೆ ಕೇಳಲೇಬೇಕು. ಈಗ ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಡೀತಿದೆ. ಈ ದೇಶದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರ ಭಾಷೆ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಎಲ್ಲವೂ ಬೆದರಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದಂಥ ದೇಸೀ ಭಾಷೆಗಳಂತೂ ಮುಂದೆ ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು ಓದೋಕೆ ಓದುಗರೇ ಉಳಿಯದಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ಅನ್ನೋ ಆತಂಕಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಪುಣೇಕರ್: ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಕರ್ನಾಟಕದೊಳಗಷ್ಟೇ ಅದೆ.

ಸಂ: ಅಲ್ಲ ಸಾರ್, ಇಡೀ ದೇಶದ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಎದುರಾಗ್ತಾ ಇದೆ.

ಪುಣೇಕರ್: ಹೌದು, ಆದರೆ ಉಳಿದವರನ್ನು ನೋಡ್ರಿ, ಮಲೆಯಾಳಿಗಳು, ಬಂಗಾಲಿಗಳು ಈ ರೀತಿ ವಿಚಾರಾನೆ ಮಾಡೋದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕನ್ನಡ ಕನ್ನಡ ಅಂತ ಯಾಕಂತೇವೆ ಅಂದ್ರೆ, ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಬ್ಯಾಕ್‌ಗ್ರೌಂಡ್ ಅದೆ. ಯಾವ ರೀತಿ ಫ್ರಸ್ಟ್ರೇಷನ್ ನಾವು ಅನುಭವಿಸಿದೀವಿ, ಅದರ ಕಲ್ಪನೆ ನಿಮಗೆ ಬರೋದೇ ಶಕ್ಯ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕಂದ್ರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಹರಿದು ಹಂಚಿ, ಸುಮಾರು ಏಳು ಎಂಟು ಭಾಗ ಆಗಿ, ಏಳು ಎಂಟು ಅಡ್ಮಿನಿಸ್ಟ್ರೇಶನ್‌ದೊಳಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಕನ್ನಡದ ಹೆಸರು ಇರ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಯ್ತು. ಈಗ ಹೊಸ್ತಾಗಿ ಬಂದಂಥ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹುಮ್ಮಸ್ಸು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ನಮಗೆ ಹೊಸಾದು ಅಂತ್ಲೆ ಉತ್ಸಾಹ ಹೆಚ್ಚು.

ಸಂ: ಆದ್ರೆ ಈ ಉತ್ಸಾಹವೆಲ್ಲ ಕಿತ್ಕೊಳ್ಳೋ ಥರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಸಂಭವಿಸ್ತಾ ಇದೆ ಅಂತ ಅನಿಸ್ತಾ ಇಲ್ಲವಾ ಸಾರ್? ಈ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಮೆರಿಕಾ ಇದೆ. ಇದರ ಬಂಡವಾಳ, ರಾಜಕಾರಣ ಇವೆಲ್ಲ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಹಿಂದೆ ಬಂದಾಗ ತಂದದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಇನ್ನೂ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಆಗಿವೆ.

ಪುಣೇಕರ್: ನಂಗೆ ಅಷ್ಟು ತಿಳಿಯೋದಿಲ್ಲ. ಆದ್ರೆ ಈ ಗ್ಲೋಬಲೈಜೇಶನ್ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತೆ ತಿರುಗಿ ಬರ್ತದೆ ಅಂತ ಅನಿಸೋದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂತಂದ್ರೆ ಆ ಪ್ರೊಸಸನ್ನ ನಾವು ದಾಟಿದೇವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ್ದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಅಂತಂದ್ರೇ ಏಕೀಕರಣ. ಏಕೀಕರಣ ಆಗೋತನಕ ನಾವು ಫೈಟ್ ಮಾಡಿದಿವಿ. 'ಕನ್ನಡಿಸಂ' ಅಂತ ಒಂದು ಶಬ್ದ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿದೀನಿ ನಂದೊಂದು ಆರ್ಟಿಕಲ್‌ದೊಳಗೆ. ನ್ಯಾಶನಲಿಸಂ ಅಂಡ್ ಕರ್ನಾಟಕಿಸಂ. ಗುಜರಾತದೊಳಗೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದೊಳಗೆ ಈ ಪ್ರಾಬ್ಲೆಂ ಇಲ್ಲ. ತಮಿಳುನಾಡೊಳಗೂ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದೊಳಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಆಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣಾ ಅಂತಂದ್ರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಏಕೀಕರಣ ಆಗದೆ ಇದ್ದಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಯಾವ ಒಂದು ಮಹತ್ವ ಇದ್ದಿದ್ದಿಲ್ಲಾ.

ಸಂ: ಸಾರ್ ನೀವು ಮೊಹೆಂಜೊದಾರೋ ಸೀಲ್ಸ್ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅವುಗಳ ರಹಸ್ಯ ಭೇದಿಸಬೇಕು ಅನ್ನೋದರ ಜತೇಲಿ 'ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಅನ್ನೋದನ್ನ ಪುನಾರಚಿಸಬೇಕು ಅಂತ ಕಾಳಜಿಯಿತ್ತಾ?

ಪುಣೇಕರ್: ದ್ರವಿಡಿಯನ್ಸ್ ವರ್ ಆರ್ಯನೈಸಡ್ ಅಂಡ್ ಆರ್ಯನ್ಸ್ ವರ್ ಆಲ್ಸೊ ದ್ರವಿಡೈಸಡ್. ಈ ಭೇದ ಮಾಡಬಾರದು ಅಂತಂಬೋ ಭಾವನೆ ನನಗದೆ.

ಸಂ: ಆದರೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಬಗೆಗಿನ ನಿಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರು ದ್ರಾವಿಡರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆ, ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಇತ್ಯಾದಿಯನ್ನು ಕಲಿತರು ಅಂತ ಹೇಳ್ತಾ ಈ ವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡಿದೀರಿ.

ಪುಣೇಕರ್: ವಿಂಗಡಣೆ ಅದೆ. ಕೊಶ್ಚನ್ ಈಸ್ ಎಂಫಸೀಸ್. ಇದನ್ನ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕೋ ಅದನ್ನ ಒತ್ತಿಹೇಳಬೇಕೋ ಅಂಬೋದು. ಇದನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರೆ ನಾವು ನ್ಯಾರೋ ಮೈಂಡೆಡ್ ಆಗ್ಬಹುದು. ಅದನ್ನ ವಿಚಾರ ಮಾಡ್ರಿ. ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣದ ಯುದ್ಧವನ್ನ ನಾವು ಗೆದ್ವಿ, ಮತ್ತೆ ಹೊಳ್ಳಿ ನೋಡಬಾರ್ದು.

ಸಂ: ಏಕೀಕರಣ ಆದಮೇಲೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕಾಗಿ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಬಂತಲ್ಲ ಸಾರ್. ಉದಾಹರಣೆ ಗೋಕಾಕ ಚಳುವಳಿ. ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಭಾಷೆ ಇರಬೇಕು ಅನ್ನೋದು ಇನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ಪುಣೇಕರ್: ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾಡ್ಬೇಕು ಅನ್ನೋದನ್ನ ಸಂಪೂರ್ಣ ಒಪ್ತೇನೆ. ಯಾಕಂದ್ರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾಧ್ಯಮದೊಳಗೆ ಕಲ್ತವರು ಡಿರೇಸೆಡ್ ಆಗ್ತಾರೆ. ಸಮುದಾಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿಬಿಡ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತೃಭಾಷೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾಧ್ಯಮ ಆಗ್ಬೇಕು. ಆದ್ರೆ ಗ್ಲೋಬಲ್ ಆದುದನ್ನೂ ವೆಲ್‌ಕಂ ಮಾಡ್ಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಎಷ್ಟು ಮುಂದೆ ಹೋಗ್ಬಹುದು? ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಸೈನ್ಸು, ಟೆಕ್ನಾಲಜಿ ಎಲ್ಲದೂ ಕನ್ನಡದೊಳಗ ಕಲೀಬೌದೆ? ವಿಚಾರ ಮಾಡ್ರಿ.

ಸಂ: ಆದರ ಸಾರ್, ಈ ಗ್ಲೋಬಲೈಜೇಶನ್ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಇದು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಒಳಗೆ ಬರ್‍ತಿದೆ. ಈಗ ಧಾರವಾಡದ ಹತ್ರ ಒಂದು ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿ ಬಂತೂ ಅಂದ್ರೆ, ಅದರ ಜಾಲ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರೋದ್ರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯ ಹಂಗೇ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಭಾಷೆಗಳು ಮುಖ್ಯ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಂದ ಉಚ್ಚಾಟನೆಯಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ.

ಸಂ: ನಿಮ್ಮ ಮನೆ ಮಾತು ಕನ್ನಡ. ನಿಮಗೆ ಮರಾಠಿ ಬರ್‍ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದೊಳಗೆ ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವತ್ತನ್ನು. ಪಡೆದಿದ್ದೀರಿ ('ಏ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ' ನಗು) ಇಂಗ್ಲೀಶಲ್ಲಿ ಪಾಠ ಹೇಳಿದಿರಿ. ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರಾಗಿದ್ದೀರಿ. ಈ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಂಭಾಳಿಸಿದಿರಿ?

ಪುಣೇಕರ್: ಹೇ ಹೇ! ಎಲ್ಲ ಶಕ್ಯ ಅದೇರಿ. ನನಗೇನು ಬಿರುಕು ಕಂಡಿಲ್ಲ.

ಸಂ: ಅಲ್ಲ 'ಗಂಗವ್ವ ಗಂಗಾಮಾಯಿ' ಬರೆಯೋದಕ್ಕೂ ಇಂಗ್ಲೀಶಿನಲ್ಲಿ ಪದ್ಯ ಬರೆಯೋದಕ್ಕೂ ಏನೂ ಫರಕ್ ಅನಿಸಲಿಲ್ಲವಾ? ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದಾಗಿನ ಸಂತೋಷ.

ಪುಣೇಕರ್: ಏ! ಆ ಸಂತೋಷ ಬ್ಯಾರೆ. ಈ ಸಂತೋಷ ಬ್ಯಾರೆ, ನಾನು ಕನ್ನಡದೊಳಗ ಬರದೀನಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನೊಳಗೂ ಬರದೀನಿ. ನಮ್ಮ ಹೃದಯದ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಇದ್ದದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದೊಳಗ ಬರೀತೀನಿ. ಯಾವುದು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗ್ಬಹುದೋ ಅದನ್ನ ಇಂಗ್ಲೀಶ್‌ದೊಳಗೆ ಬರೀತೀನಿ. ಅಲ್ಲಿ ನಾನು ಇಂಡಿಯಾ ಹ್ಯಾಗೆ ತರಬಲ್ಲೆ ಅಂತಂಬೋದನ್ನ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿಕೋತ ಮಾಡಿಕೋತಾನೆ ಬರೀತೇನೆ.

ಸಂ: ನಿಮ್ಮ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಹೊರಗೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಲ್ಲಿ ಜನ ಮೆಚ್ಚಿರಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಇಲ್ಲೂ ಓದುಗರ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ತೃಪ್ತಿಕಂಡಿದೆ?

ಪುಣೇಕರ್: ಬರೆಯೋದಷ್ಟೇ. ನನ್ನ ಮೊದಲನೇ ಕವನ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಹರ್ಬರ್ಟ್ ರೀಡ್ ಭಾಳ ಎಕ್ಸಾಲ್ಟಡ್ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರದ್ರು. ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಸ್ಪೀಕಿಂಗ್ ವರ್ಲ್ಡ್‌ದೊಳಗೆ ಇವತ್ತಿಲ್ಲ ನಾಳೆ ಇದು ಭಾಳ ಶೈನ್ ಆಗ್ತದೆ ಅಂತಿಳಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ರು. ಆಮೇಲೆ ಮುಂದೆ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಅಂತಂಬೋರು. ನನ್ನ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ಯೂರಿಯಾಸಿಟಿ ತೋರ್ಸಿದರು. ಇಂಡಿಯಾದ ಬಗ್ಗೆ 'ಹೌ ದ ಪೀಪಲ್ ಟೇಕ್ ಟು ಇಂಗ್ಲೀಷ್' ಅಂತಿಳಕೊಂಡು ವಿಷಯ. ನನ್ನ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕಕ್ಕ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದರು.

ಸಂ: ಸಾರ್, ನನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಂದ್ರೆ, ಇಂಡಿಯನ್ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಲಿಟರೇಚರ್ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಒಂಥರ ವಸಾಹತೀಕರಣಗೊಂಡ ಸೃಷ್ಟಿ ಅಂತ. ನಿಮ್ಮ ಬರೆಹದ ದೊಡ್ಡ ಕಾಳಜಿ ನಮ್ಮತನ ಕಳೆದುಹೋಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಇದೆ. ಆದ್ರೆ ನೀವೇ ಇಂಗ್ಲೀಶನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ವೈರುಧ್ಯವಲ್ಲವಾ?

ಪುಣೇಕರ್: ಅದನ್ನೇ ನಾನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕ ಹತ್ತಿದ್ದೆ (ಇಂಡಿಯನ್ ಸೆನ್ಸಿಬಿಟಿ ತಮ್ಮ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿ ತಿಳಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ನವ್ಯರ ಟೀಕೆ ಇತ್ತು).

ಸಂ: ಸಾರ್ ಯಾಕೆ ನೀವು ನವ್ಯರ ಫಿಲಾಸಫಿ ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟು ಹರಿಹಾಯ್ತಿರಿ?

ಪುಣೇಕರ್: ಅವರ ಎಕ್ಸಿಸ್ಟೆನ್ಷಿಯಲಿಸಂ ಮೇಲೆ? ಇಟ್ ಈಸ್ ಎ ಫಿಲಸಾಫಿಕಲ್ ಡಿಸ್‌ಪ್ಯಾರ್. ನಿರಾಶಾ. ನಾನು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಬ್ಯಾರೆಬ್ಯಾರೆ ಅಂತ ಭಾವನೆ ಬಂದ್ಬಿಡ್ತದೆ. ಆ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಏಲಿನೇಶನ್ ಹುಟ್ತದೆ. ಪರಕೀಯತಾ ಭಾವನೆ ಮೂಲಕ ನಾವು ಕವಿತಾ ಬರೀತೀವಿ, ಈ ವಿಚಾರಸರಣಿ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಬ್ಯಾಡ ಅಂತ ತಿಳಕೊಂಡು. ಎದರ ಬಗ್ಗೆ ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ್ ಅದೆ ನಿಮ್ಗೆ, ಮೊದಲ ಹೇಳ್ರಿ. ಅನ್ಯ ಪರಕೀಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾವ್ಯದೊಳಗ ನಾವು ತರ್ತೇವಿ. ಅಂತಂದ್ರ ನಿಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಆಗಬಹುದು. ಆದ್ರೆ ನೀವು ಹೆಂಗ? ನಿಮ್ಮ ನೇಚರ್ ಏನು? ಹಿಂದೂಸ್ತಾನದೊಳಗೆ ಪರಕೀಯತೆ ನೀವು ಹುಟ್ಟಿಸಲಿಕ್ಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡ್ತೀರಾ ಹೆಂಗೆ? ಆ ಪರಕೀಯತೆಗೂ ಸೈಕಲಾಜಿಕಲ್ ಆದ ಈ ಪರಕೀಯತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಸೈಕಲಾಜಿಕಲಿ ನೀವು ಪರಕೀಯರಾದ್ರೆ ನೀವೇ ಅಸುಖಿ ಆಗ್ತೀರಿ.

ಸಂ: ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಮೊದಲಗಿತ್ತಿ' ಪದ್ಯದ ಜತೆ ಅಡಿಗರ 'ಭೂಮಿಗೀತ' ವನ್ನು ಇಟ್ಟು, ಇದು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಂಡ 'ಮಾನವಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಕರಣ ಎಂಬ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ' ಅಂತ ಬರೀತೀರಿ.

ಪುಣೇಕರ್: ಹೌದೌದು, ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ತಕರಾರಿಲ್ಲ. ಆ ಚಳುವಳಿ ಬಗ್ಗೆ ಅದೆ.

ಸಂ: ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇದ್ದವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ನೌಕರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟವರ್ಗ ಅದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇದ್ರು. ಆದರೆ ಚಂಪಾ, ಲಂಕೇಶ್, ತೇಜಸ್ವಿ, ತರಹದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯವರೂ ಇದ್ರು. ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಂದೇ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡೋದು ಸರೀನಾ ಸಾರ್?

ಪುಣೇಕರ್: ನವ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲಪ್ರೇರಣೆ ಇಲ್ಲೀವರೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಂಥ ಹೊಸಾ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕು ಅಂತಂಬೋದು. ಈ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆ ಮೂಲಕ ಕೆಲಮಂದಿ ಒಳ್ಳೇ ಕವಿಗಳಾದರು. ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ನೂರುಮಂದಿ ಭ್ರಮೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಹೊಸ್ತನ ಹುಟ್ಟಿಸಲಿಕ್ಕೇ ಅಂತ ಬರೆದರು.

ಸಂ: ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ನವ್ಯಪಂಥ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವ ಲೋಕ ಹಾಗೂ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರವೇಶಿಸಲಿದ್ದ ಲೇಖಕರ ಮೇಲೆ ಏನು ಪರಿಣಾಮ ಮಾಡಿತು?

ಪುಣೇಕರ್: ಅಬ್ಸಲೂಟಲಿ ಡಿಸ್ಕರೇಜ್ ಮಾಡ್ತು. ಕೆಟ್ಟಲೇಖಕರಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಕೊಡ್ತು. ಕೆಟ್ಟಲೇಖಕರೂ ಲೇಖಕರೇ. ಆದ್ರೆ ಯಾವುದು ಅವರಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಕೊಡ್ತದೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ಅಬ್ಜಕ್ಷನ್ ಅದೆ. ಸಾಧಾರಣ ಒಳ್ಳೇ ಮನುಷ್ಯರೂ ನವ್ಯಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ

ಹಾದಿಬಿಟ್ರು ತಮ್ಮ ಜೀವನ ಸುತ್ತಲ ಇದ್ದಂಥ ಪರಿಸರ ನೋಡ್ಕೊಂಡು ಬರದಿದ್ರೇ ಎಷ್ಟೋ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬರೀತಿದ್ರು. ತಮ್ಮ ಪರಿಸರಾನ ರಿಜೆಕ್ಟ್ ಮಾಡಿ ಯಾರ ಬರದಾರೊ ಅವರ ಕಡಿಂದ ಒಳ್ಳೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಕ್ಯ ಇಲ್ಲ ಅಂತ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಸಂ: ಕಾಫ್ಕ ಕಾಮೂ ನಮಗೆ ಕಲಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ ಅಂತೀರಿ. ಇದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ?

ಪುಣೇಕರ್: ಪರಕೀಯತೆ ಜನ್ಮಜಾತವಾಗಿ ಬರ್ತದೆ ಅಂತಂಬೋ ಮಾತು, ನಿಸರ್ಗ ಕೂಸನ್ನ ತಗೊಂಡು ಬಿಸಾಕಿ ಥಂಡಿಯೊಳಗೆ ಒಕ್ಕೊಟ್‌ಬಿಡ್ತದೆ ಅಂತಂಬೋದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹೀಗೆ ಆಗ್ತಿದ್ರೆ, ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಂಥ ಜನ ಎಲ್ಲಿ ಹೋಗ್ಬೇಕು? ಎಲ್ಲರೂ ಹೀಗೇ ಏಲಿಯನೇಟೆಡ್ ಆದ್ರೆ ವಾಟ್ ಈಸ್ ದ ಫ್ಯೂಚರ್ ಆಫ್ ರೂಟೆಡ್ ಪೀಪಲ್? ಯಾವುತ್ತೂ ಜೀವನ ಹಂಗೆ ಇರೋದಿಲ್ಲ. ಜೀವನ ಅಡ್ಜಸ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್ ಕಲಿಸ್ತದೆ ಹೊರತು ಏಲಿಯನೇಶನ್ ಕಲ್ಸೋದಿಲ್ಲ ಅಂತ ಮೂಲಭೂತ ಕಲ್ಪನೆ ನಮ್ದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಲಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಎಂಥವರೂ ಏಲಿಯನೇಟ್ ಆಗಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡ್ತಾರೆ, ಏಲಿಯನೇಶನ್‌ದೊಳಗೆ ಕ್ರಿಯೇಟಿವಿಟಿ ಅದೆ ಅಂತಿಳಕೊಂಡು. ಸಾರ್ತ್ರೆ ತನ್ನ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯನ್ನ ಹಿಂದಕೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಯಬೇಕಾದ್ರೇ ನಾ ಹೇಳಿದ್ದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳು ಅಂತ ಹೇಳಿದ (ನಗು).

ಸಂ: ಈ ಅಬ್ಸರ್ಡಿಟಿ, ಪರಕೀಯತೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಲ್ಲ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ರಾಜಕೀಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು ಅಲ್ಲವಾ?

ಪುಣೇಕರ: ಹೌಹೌದು, ನಿಜವಾಗೂ ಪೊಲಟಿಕಲ್ ಎಕ್ಸ್‌ಪ್ರೆಶನ್ನೇ. ಆದ್ರೆ ಹೇಳೋದು ಕಾಂಟೆಕ್ಸ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗೆ ಮಿಕ್ಸ್ ಮಾಡ್‌ಬಿಟ್ಟಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಹ್ಯಾಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೀಬೇಕಂತಂಬೋದು ಪ್ರಾಬಂ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ...'ಚೋಮನದುಡಿ'ಯ ಚೋಮನ ಏಲಿಯನೇಶನ್ ನಿಜವಾದ ಏಲಿಯೇಶನ್ ಆದ್ರೆ, ಆರಾಮು ಇದ್ರೂ, ಎಲ್ಲ ಸುಖಸೌಕರ್ಯ ಇದ್ರೂ, ಏಲಿಯನೇಶನ್, ಇದು ಭ್ರಾಂತಿ.

ಸಂ: ಅನಂತರ ೭೦, ೮೦ರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರತೊಡಗಿತು. ಇದು ನಿಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗಿದೆ?

ಪುಣೇಕರ್: ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ, ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ. ಈಗ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ. ಫಸ್ಟ್‌ಕ್ಲಾಸ್ ಲೇಖಕ. ಅವರ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಬಾಳ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ. ಅದು ಅರ್ಥ ಆಗೋದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಠಿಣ ಆಗ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಘಟನೆ ಅದಲ್ಲ, ಚೆನ್ನನ ಸಾವು, ಅದನ್ನ ನಡುಹಾಕಿದಾರೆ ಕತೆಯ ಕೊನೆಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಎಕ್ಸ್‌ಪ್ಲಾಯಿಟ್ ಮಾಡಬಾರದು ಅಂತಂಬೋ ಹಠದ ಮೂಲಕ ಯಾರೋ ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದರು ಅಂತಿಳಕೊಂಡು ನಡು ಹಾಕ್ಯಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಕಥೆ ಏನದ,

ಅದ್ರುದು ನ್ಯಾಚುರಲ್ ಸ್ಟ್ರೀಮ್ ಕ್ಲೈಮಾಕ್ಸ್‌ಕ್ಕ ಮಟ್ಟಬೇಕಾಗಿತ್ತಲ್ಲ. ಕ್ಲೈಮಾಕ್ಸ್ ನಡುಬರ್ತದೆ. ನಡು ಬರಬಾರದು.

ಸಂ: ನಡುವೆ ಹಾಕಿರಬಹುದು ಸಾರ್. ಹಾಕಿ ಗೆದ್ದಿದ್ದಾರೊ ಇಲ್ಲವೋ ಅನ್ನೋದೇ ಮುಖ್ಯ ಅನ್ಸತ್ತೆ.

ಪುಣೇಕರ್: ಅದು ಪ್ರಯೋಗ ಓದುಗರಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟ ಆಗ್ತದೆ. ಆದ್ರೆ ದೇವನೂರ ಧೈರ್ಯವಂತ.

ಸಂ: ಕಳೆದ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರುಷಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಯಾವುದನ್ನು ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಅಂತೇವೊ ಅದು, ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆದಿರಬಹುದು. ಆದ್ರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಅನ್ನೋ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನೀವೇನ್ ಹೇಳ್ತೀರಿ?

ಪುಣೇಕರ್: ತುಸುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಜ. ಅಂತಂದ್ರೆ ನೋಡ್ರಿ, ಇದು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಒಳ್ಳೇ ಕಥೆ. ಹೆಂಗ ತಗೋತಾನೆ ಅಂತಂದ್ರೆ ಐದಾರು ಜೋತಮ್ಮದಿರು ಮಾತಾಡ್ತಿರ್ತಾರೆ. ಅವು ಕ್ಯಾರಕ್ಟರ್ಸ್ ಅಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ರಿಯಾಕ್ಷನ್ಸ್ ಚಿತ್ರಗಳು ಇದು. ಬಿಟ್ರೂ ನಡೀತದೆ ಇದ್ರೂ ನಡೀತದೆ. ಆದ್ರೇ ನಿಜವಾಗಿ ಕ್ಲೈಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಎಲ್ಲಿ ಬರ್ತದೆ ಅಂತಂದ್ರೆ, ತಂದೆ ತನ್ನ ಮಗ ಜೀವಂತ ಇದ್ದಾನ ಅಂತ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಹೆಂಡ್ತಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳ್ತಾನೆ. ಅಂವ ಮುಂಬೈಯೊಳಗ ಇದ್ದಾನ. ದೊಡ್ಡ ಹೋಟೆಲ್ ಮಾಲೀಕ ಆಗ್ಯಾನೆ. ಹಾಗೆ ಹೀಗೆ ಅಂತ ಹೇಳ್ತಾನಲ್ಲ, ಅದು ಕ್ಲೈಮ್ಯಾಕ್ಸ್. ನಿಜವಾದ ಕ್ಲೈಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ನಡೂಬಂದದ.

ಸಂ : ಕೊನೇಗೆ ಬರಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಅಂತಲಾ?

ಪುಣೇಕರ್: ಈಗ ಒಂದು ರಚನಾ ಆಗದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಲೀಡ್ ಮಾಡ್ಬೇಕು. ಅದು ಹಂಗ್ ಮಾಡ್ಲಿಲ್ಲ. ಇಂವ ಬಾಳ ದೊಡ್ಡ ಕತೆಗಾರ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೇಖಕ ಅಲ್ಲ.

ಸಂ : ಈ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ಯಾರು ನಿಮಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಲೇಖಕರು?

ಪುಣೇಕರ್: ತೇಜಸ್ವಿ, ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪ ಕನ್‌ವೆನ್‌ಶನಲ್. ಯೂಶುವಲ್ ರೀತಿಂದ ಬರೀತಾರೆ. ಆದ್ರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬರೀತಾರೆ. ಮಟೀರಿಯಲ್ಲೇ ಸಾಲಿಡ್ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರ್ತದೆ. ಆದ್ರಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗೆ ಆಗ್ತದೆ.

ಸಂ : ಲಂಕೇಶ್?

ಪುಣೇಕರ್ : ಲಂಕೇಶ್‌ನ ಹೆಚ್ಚು ಓದಿಲ್ಲಪ್ಪ. ಅವರ ಕೆಲವು ಕತೆ ನನಗೆ ಅಷ್ಟು ಹಿಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಒಂದು ಕತೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅನುಸ್ತು.

ಸಂ : ಯಾವ ಕತೆ? 'ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವನು?'

ಪುಣೇಕರ್: ಯಾವುದ್ದೋ ನೆನಪಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದೆ ಅವರಿಗೆ. ಈ ಕತೆ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಅಂತ. ಅವರೇನು ರೆಸ್ಪಾಂಡ್ ಮಾಡ್ಲಿಲ್ಲ. ಏಳು ಎಂಟು ಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದ್ ಕತೆ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಅಂದ್ರೆ, ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇಸರ ಆಗಿರ್ಬೇಕು...(ನಗು).

ಸಂ : ಈಗ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಹೊಸ ಲೇಖಕರು ಕತೆ ಬರೀತಿದಾರೆ.

ಪುಣೇಕರ್: ಹಾಂ! ಹಾಂ. ಚೆನ್ನಾಗಿದಾರೆ.

ಸಂ : ಎಚ್. ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್?

ಪುಣೇಕರ್: ಹಾಂ. ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿದಾರೆ. ಅವರ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪ್ರಸಂಗ' ಎಂಥಾ ನಾಟಕ? ದೊಡ್ಡ ಪ್ರೈಜ್ ಸಿಗಬೇಕು ಅವಂಗ. ಕನ್ನಡ ಮಂದಿ ಓದೋದಿಲ್ಲ ಅಂತಿಳಕೊಂಡು. ನಾನೂ ನೋಬಲ್ ಪ್ರೈಜ್ ಸಿಕ್ಕದ್ದು ಅನೇಕ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಓದಿದೀನಿ. ಈ ಗುಣಗಳು ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಸಂ : ಏನ್ ಗುಣ ಸಾರ್ ಅದು?

ಪುಣೇಕರ್: ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಒಳಗೆ 'ಹರಿಜನ್ ಕಾಂಟ್ರಿಬ್ಯೂಶನ್ ಟು ಮಿಡೀವಲ್ ಥಾಟ್' ಅಂಬೋದು ಅಲ್ಲೇ ಸಿಕ್ತದ ನಿಮಗ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅಂತಬೋವ ಯಾವ ಜಾತಿ ನಮಗ್ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಂಥಾ ಮನಷನ ಕಡೆ ಇಂಥಾ ವಿದ್ಯಾ, ಈ ಗುಣ, ಅವನ ಮಾತ್ನೊಳಗ ಫಿಲಾಸಫಿ ಸಿಕ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯದೊಳಗೆ ನಿಜವಾದ ಅವಧೂತ ಅಂಬೋ ಗುಣ ಸಿಕ್ತದೆ.

ಸಂ : ಮೈಸೂರ್ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೇನೆ ಇದೆ ಸಾರ್. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಹಾಡುವ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟ ಆಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಕೂಡ ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ.

ಪುಣೇಕರ್: ಇಲ್ಲ. ನನಗವು ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಸಂ : ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಇಷ್ಟ ಲಿಂಗಧಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಬಸವಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಗುರುವಾಗುವ ಕತೆ ಬರ್ತದೆ ಅದರಲ್ಲಿ. ವಚನ ಪರಂಪರೆ ಜಡವಾದಾಗ ಕನಾಟಕದ ದಲಿತ ಮೂಲದ ಅನುಭಾವಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತರಹ ಇದೆ.

ಪುಣೇಕರ್ : ಹೌದಾ. ನನಗೆ ಈ ಬ್ಯಾಕ್‌ಗ್ರೌಂಡ್ ಗೊತ್ತೇ ಇಲ್ಲ. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಪುಸ್ತಕ ನೋಡಿ ನನಗೆ ಭಾಳ ಇಂಪ್ರೆಸ್ ಅನಿಸ್ತು. ಹಿ ಡಿಸರ್ವ್ಸ್ ಗ್ರೇಟರ್ ಅವಾರ್ಡ್ ಅಂತ ಅನಿಸಿಬಿಡ್ತು.

ಸಂ : ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಅನೇಕ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಸೂಫಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡ್ತಾ ಇದಾರೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ತರುವುದರ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ ಏನಿರಬಹುದು? ನೀವು ಯೇಟ್ಸ್ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದವರು...

ಪುಣೇಕರ್ : ಯೇಟ್ಸನ ಮಿಸ್ಟಿಕ್ ಪೊಯೆಟ್ರಿ ಅಂತಂಬೋದನ್ನ ಕಡೆಗಣಿಸಿ, ಹ್ಯೂಮನಿಸ್ಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯ ಓದಿ, ಅವನಿಗೆ ಹೊಗಳಿದ್ರು. ಆದ್ರೆ, ಯೇಟ್ಸ್ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬರೆದದ್ದು ಮಿಸ್ಟಿಕ್ ಪೊಯೆಟ್ರಿ.

ಸಂ : ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಭಾವೀ ಪಂಥಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಸೂಫಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿರಾಸಕ್ತಿ ಇದೆ.

ಪುಣೇಕರ್: ನೆಗ್ಲೆಟ್ ಮಾಡಿದಾರೆ. ಮೂಲತಃ ಇವು ಕಲ್ಟ್ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಗುಪ್ತ ಸಮಾಜಗಳು. ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಅವರು ಮಾತಾಡ್ತಿದ್ರೇ ಹೊರ್ತು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡ್ಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡ್ಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸ್ವಭಾವ ಅವರ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೇ ಇತ್ತು. ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ ಆಗಿರಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ ಅಂತಂದ್ರೆ, ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಎಷ್ಟು ಟ್ರಾನ್ಸ್‌ಪರೆಂಟ್ ಇತ್ತೂ ಅಂತಂದ್ರೆ, ಮ್ಯಾಲಿಂದ ಬಂದಂಥ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ತೆಳಾಗೆ ಇಳಿದುಬಿಡ್ತಿತ್ತು. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎದುರಿಗೆ ಗೋಚರ ಆಗ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮನ್ನನದೊಳಗೇನೇ ಸಾಧುಗಳು ಬಂದುಹೋದ್ರು. ಅವರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡ್ತಿದ್ವಿ, ಆದ್ರೆ ಅವರ ಜತೇಗೆ ಮಾತುಕತೆ ಮಾಡೋಕೆ ಧೈರ್ಯ ಆಗ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ...ಹಿಂದೂಸ್ತಾನದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಅಂತಂದ್ರೆ ಎಲ್ಲಾರೂ ಹೇಳೋದು ಅದೇ. ಆತ್ಮತತ್ವ, ಮಾರಲ್ ಫಿಲಾಸಫಿ. ಹಳ್ಳೀಮಂದಿ ಮಾತ್‌ಕೇಳ್ರಿ ನೀವು.

ಸಂ : ಸಾರ್, ನನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಗೈರುಹಾಜರಿ ಬಗ್ಗೆ.

ಪುಣೇಕರ್: ಫಿಲಾಸಫಿಗೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಡಬೇಕಂತಂಬೋದೇ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಸ್ಕಾಲರ್‌ಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಆಗೋದಿಲ್ಲ. ಇದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಭಾವ...ಆದ್ರೆ ಇಂಟೆಲೆಕ್ಚುವಲಿ ಮಾಡೋದು ಯಾವುದು ಆಗೋದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ತಾನೇ ಆಗ್ತದೆ.

ಸಂ : 'ಅವಧೇಶ್ವರಿ' ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗೆ ಕೊಡುಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಹನೀಯರನ್ನು ನೆನೆಸ್ತಾ, ಗೋವಿಂದಪೈ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು, ಮಾಸ್ತಿ, ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಹೆಸರು ಹೇಳ್ತೀರಿ. ಶಂಬಾ ಹೆಸರು ಯಾಕೆ ಬಿಟ್ರಿ ಅಂತ ಕುತೂಹಲ.

ಪುಣೇಕರ್: ಹಿ ಈಸ್ ಟೂ ಇಂಟಲೆಕ್ಚುವಲ್ ಅಂತ ಅನಿಸ್ತದ ನನಗೆ.

ಸಂ : ಇದೊಂದು ಸಮಸ್ಯೇನಾ?

ಪುಣೇಕರ್: ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಬ್ಲೆಮ್ಸ್ ಇಂಟೆಲೆಕ್ಚುವಲಿ ಕ್ರಿಯೇಟೆಡ್. ಅಂತಂದ್ರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿರೋದು ತಾವೇ, ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ರ ಕೊಟ್ಟಿರೋದೂ ತಾವೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಶಂಬಾ ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬರೆದರೂ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ತಾನು ಅಜ್ಞಾನಿಯಂತೆ ಪ್ರಕಟಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಯಾರು ಬರೀತಾರೆ, ಅವರ ಗುಣ ಬ್ಯಾರೆ ರೀತಿ ಇರ್ತದೆ. ಈ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಇಂಥವನು. ತಾನು ವಿದ್ವಾಂಸ ಅಲ್ಲ. ಇಂಟೆಲೆಕ್ಚುವಲ್ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ರೆ ಜನ್ಮಜಾತವಾಗಿ ಪಡೆದಾನೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಇದ್ದಾನೆ. ಇವ್ರು ಬ್ಯಾರೆ ವಿದ್ಯಾ ಕಲ್ತವರಲ್ಲ. ಶಂಬಾ ತಾವು ರ್‍ಯಾಶನಲ್ ಅಂತಂಬೋದನ್ನ ಎಂಫಸೈಜ್ ಮಾಡಿ ಹೇಳ್ತಿದ್ರು. ಬೇಂದ್ರೆ ಕಳಪೆ ಕವಿ. ಕವಿಗಳು ಅಸತ್ಯ ಹೇಳಿ ದೊಡ್ಡೋರಾಗ್ತಾರೆ ಹಿಂಗೊಂದು ಭಾವನೆಯಿತ್ತು. ಮನಷ್ಯಾ ಯಾರೂ ಇಂಟೆಲೆಕ್ಚುವಲ್ ಆಗಬಾರದು. ಅಂತಂದ್ರೆ, ನಮ್ಮ ಮೂಲಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಂಟಲೆಕ್ಚುಯಾಲಿಟೀನೆ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡ್ತದೆ.

ಸಂ : ನಮ್ಮ ಎದುರಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು, ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳೋದಕ್ಕೆ ರ್‍ಯಾಶನಾಲಿಟಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ ಅಂತಿರಾ?

ಪುಣೇಕರ್: ಯೆಸ್. ಅವಶ್ಯ ಅದೆ. ಈಗ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಅರ್ಥದಷ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಅರ್ಥ ಆಗೋದಿಲ್ಲ. ಮೊದ್ಲಿಂದ ಬಲ್ಲ ನಮ್ಮಂಥವರಿಗೂ ಅರ್ಥ ಆಗೋದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆ ಹಿಂಗೆ ಬರೆದರು ಅಂತಂದ್ರೆ 'ಮುಗಿಲಮಾರಿಗೆ ರಾಗರತಿಯ' ಆವಾಗ ಬರೆದದ್ದು. ಈ ಗುಣಗಳು ಇಂಟಲೆಕ್ಚುಯಾಲಿಟಿ ಮೂಲಕ ನಾಶ ಆಗ್ತಾವೆ.

ಸಂ : ನಮ್ಮ ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಕುವೆಂಪು ಕೂಡ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರಲ್ಲ ಸಾರ್.

ಪುಣೇಕರ್: ವೈಚಾರಿಕತೆ ಇದ್ದದ್ದು ಅಷ್ಟು ಒಳ್ಳೇ ಗುಣ ಅಲ್ಲ.

ಸಂ : ಕಾರಂತರಿಗೆ ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು?

ಪುಣೇಕರ್: ಒಂದ್ ಮೂರ್‌ನಾಕ್ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದವು ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಆಗೋದಿಲ್ಲ. 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ', 'ಚೋಮನದುಡಿ', 'ಅಳಿದಮೇಲೆ' ಇವು ನಿಜವಾದ ಅವರ ಕಾಂಟ್ರಿಬ್ಯೂಶನ್ಸ್.

ಸಂ : ನೀವೂ ನಮ್ಮ ಒಬ್ಬ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿರೋದ್ರಿಂದ ಕೇಳ್ತಿದೇನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದ್ರೆ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಫಿಕ್ಶನ್ ಇದೆಯಲ್ಲ. ಈ ಗದ್ಯ, ಈ ಕಾದಂಬರಿ, ಇದರ ಮೂಲಶಕ್ತಿ ರ್‍ಯಾಶನಾಲಿಟಿ ಅಲ್ಲವಾ?

ಪುಣೇಕರ್: ಹಾಂ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂತಂದ್ರೆ ಎಲ್ಲಿ ರ್‍ಯಾಶನಲ್ ಆಗಿದಾರೆ ಆ ಪೋರ್ಶನ್ ಮಾತ್ರ ಒಡೆದುಕಾಣಿಸ್ತದೆ. ಭೈರಪ್ಪ ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಈ ಗುಣ ತರ್ಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡ್ತಾರೊ ಆವಾಗ ಫೇಲ್ ಆಗ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ದಾಟು'. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಕತೆ ಒಳಗೆ ಇದ್ದಂಥ ಗುಣ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳೊಳಗೆ ಇಲ್ಲ. 'ಸೂರ್ಯನ ಕುದುರೆ' ಎಂಥಾ ಕತಿ! ಈ ಗ್ರೇಟ್ ಗುಣ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೆ ಸಿಗೂದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇ ನಮ್ಮ ಮಾಸ್ತಿ. ಭಾಳ ರ್‍ಯಾಶನಲ್ ಮನುಷ್ಯ. ಎಲ್ಲಿ ರ್‍ಯಾಶನಾಲಿಟಿ ತಂದಾರೊ ಅಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಒಳ್ಳೆದಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕತೆಗಳನ್ನ ಭಾಳ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬರೆದಾರ

ಸಂ : ರ್‍ಯಾಶನಾಲಿಟಿ ಇದ್ರೂ ಅದನ್ನು ಮೀರಿಹೋಗುವ ಹಾಗೆ ಬರೀಬೇಕು ಅಂತ ಹೇಳ್ತಿದೀರಾ?

ಪುಣೇಕರ್: ಹೌದು. ತುಂಬ ರ್‍ಯಾಶನಾಲಿಟಿ ಹೊಡೆದು ತಳಗ, ಅದನ್ನ ಮೀರಿ ಬರೀಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡ್ಬೇಕು. ಅದು ಎಲ್ಲಾರಿಗೂ ಶಕ್ಯ ಆಗೋದಿಲ್ಲ. ಅದು ಆದ್ರೆ ಮಾತ್ರ ಲೇಖಕನಿಗೇ ಗೊತ್ತಾಗ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ರ್‍ಯಾಶನಲ್ ಆದೆ ಅಂತಿಳಕೊಂಡು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಬರೆದ ರ್‍ಯಾಶನಲ್ ಕತೆಗಳು ಅಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಆ ಗುಣಾನೆ ಅಡ್ಡಬರ್ತದ. ಸೀ, ರ್‍ಯಾಶನಾಲಿಟ ಅಂಬೋದು ಡಿಸ್ಟ್ರಕ್ಟಿವ್ ಫೋರ್ಸ್. ಅಂತಂದ್ರ, ಆ ಗುಣ

ಲೇಖಕರ ಶಕ್ತೀಗೆ ಮೂದಲಿಸ್ತದೆ. ಹಿಂಗಾಗಿ ಈ ಗುಣ ಶಕ್ಯವಾದಷ್ಟು ಕಡಿಮಿ ಮಾಡ್ಬೇಕು.

ಸಂ : 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳಲ್ಲಿ ನೀವು ವೀರಕೇಸರಿ, ಬಿ. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯ ಅವರನ್ನೂ ನೆನಸ್ತೀರಿ. ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸಿ.

ಪುಣೇಕರ್: ವೀರಕೇಸರಿ ಭಾಳ ಚೆನ್ನಾಗಿದಾರೆ. ಅವರಿಗೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಜ್ಞಾನ ಇತ್ತು. ಅಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕವೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯ ಆಯ್ತು. ಹಾಂ! ಬಿ. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯ! ಏನು ಆ ಮನಷಾ ಭಾಳ ವಿಚಿತ್ರ. ಅವನೂ ಮಿಸ್ಟಿಕ್ಕು ಒಂದ್ ರೀತಿಯಿಂದ.

ಸಂ : ಯಾವ ಕೃತಿ ಮೂಲಕ?

ಪುಣೇಕರ್: ಸಾಧಾರಣ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿ ಓದೀನಿ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಲ್ಯಾಣ', ಮತ್ತೆ ಸೋಶಲ್ ನಾವೆಲ್ಸ್ ಬರದಾರಲ್ಲ? ಅವು ಕೂಡ ಭಾಳ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅವೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಅಶ್ಲೀಲ ಅನಿಸ್ತದೆ. ಆದ್ರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬರದಾರೆ.

ಸಂ : ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕೇಳ್ತಿದೇನೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೇ ದರ್ಜೆಕೃತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಇರಬೇಕು. ಶ್ರೇಷ್ಠಕೃತಿಗಳು ಇದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟೋದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಆಗುತ್ತೆ ಅಂತ ನೀವು ಬರ್ದಿದೀರಿ. ಹಾಗಂದರೆ ಏನು ಸಾರ್?

ಪುಣೇಕರ್: ಕೆಟ್ಟ ಕತೆಗಳು ಅಂತ ಒಟ್ಟನ ಮೇಲೆ ಅನಿಸಬೌದು. ಆದ್ರೆ ಒಂದು ಲೆವೆಲ್ ಪಾತಳಿ ಉಳಿಸ್ಕೊಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಉಳಿಸ್ಕೊಂಡ್ರೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಕತೆಗಳು ಬರ್‍ತಾವೆ. ಆ ಪಾತಳಿ ಬೇಸ್ ಇಟ್ಕೊಂಡು ಸ್ಪ್ರಿಂಗ್‌ಅಪ್ ಆಗೋದು ಶಕ್ಯ ಆಗ್ತದೆ.

ಸಂ : ಈ ಮೇಲ್‌ಜಿಗಿತ ಸಾಧ್ಯ ಆಗೋದು ಅದೇ ಲೇಖಕನಿಗೊ ಬೇರೆ ಲೇಖಕನಿಗೋ?

ಪುಣೇಕರ್ : ಬೇರೆ ಲೇಖಕನಿಗೆ. ದೊಡ್ಡಗುಣ ಇದ್ದಂಥ ಲೇಖಕ ಇದರಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೀತಾನೆ. ನೋಡ್ರೀ...ಕನ್ನಡದ ಗುಣ ಏನ್ ಗೊತ್ತದೆ? ಬ್ಯಾರೆ ಭಾಷಾ ಗೊತ್ತಿದ್ರೆ, ಅದುನ್ನ ನೋಡಿ ನಮ್ಮ ಲೆವೆಲ್ ಹೆಂಗೆ ಅಂತಿಳಕೊಂಡು ಹೇಳ್ಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಜನ್ರು ಕನ್ನಡದ ಗುಣಗಳನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಅಂತ ನನಗೆ ಭಾವನಾ. (ಎಸ್. ದಿವಾಕರ್ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಶತಮಾನದ ಕತೆಗಳು' ಸಂಕಲನ ತೋರಿಸುತ್ತ) ಈಗ ಇಂಥ ಸಂಗ್ರಹ ತಂದ್ರಲ್ಲಾ, ಈ ಸಂಗ್ರಹ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಲೆವೆಲ್ ಏನದೆ ಅಂಬೋದು ಗೊತ್ತಾಗ್ತದೆ. ಈ ಲೆವೆಲ್ಲು ಮರಾಠಿಯೊಳಗೆ ಇಲ್ಲ. (ದನಿ ಏರಿಸಿ) ಹೂಂ! ಮರಾಠಿಯೊಳಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ಒಳ್ಳೇ ಲೇಖಕರು ಐವತ್ತು ವರ್ಷದ ತೆಳಗೆ ಸತ್‌ಹೋದ್ರು.

ಸಂ : ಕನ್ನಡ ಸೃಜನಶೀಲ ಪರಂಪರೆ ತುಂಬ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ ಅಂತ ಹೇಳ್ತಿದೀರಾ?

ಪುಣೇಕರ್ : ಸದ್ಯಕ್ಕ ಭಾಳ ಜೀವಂತ ಅದೆ. ಈಗ ನೋಡ್ರೀ ಹೆಸರು ಕೂಡ ಕೇಳ್ಲಿಲ್ಲ. ನುಗಡೋಣಿ ಅಂತಿಳಕೊಂಡು ಕಥೆ ಬರೀತಾನೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಒಳ್ಳೇ ಕತೆಗಳನ್ನ ಬರೆದಾರೆ.

ಸಂ : ಅಲ್ಲ ಸಾರ್, ನಮ್ಮ ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರಾದ ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕಾರಂತ ತರಹದವರು ಬಂದಿರೊ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೇ ದರ್ಜೆ ಲೇಖಕರು ಬಂದಿದ್ರು ಅಂತ ಅರ್ಥಾನ...?

ಪುಣೇಕರ್: ಹೌದು ಹೌದು. ಎರಡನೇ ದರ್ಜೆ ಒಳ್ಳೇ ಕೃತಿಗಳು. ಹಂಗೆ ಬಂದಿದ್ದಕ್ಕೇ ಇವರ ತಮ್ಮ ಗುಣ ಮುಂದೆ ಸ್ಟೆಪ್‌ಅಪ್ ಮಾಡ್ಲಿಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯ ಆಗಿದ್ದು. ದೊಡ್ಡ ವಿಝನ್ ಇದ್ದಾಗ ಫಸ್ಟ್‌ಕ್ಲಾಸ್ ಕಥೆಗಳು ಬರ್‍ತಾವೆ. ದೊಡ್ಡ ವಿಝನ್ ಇಲ್ದೇ ಇದ್ದಾಗ ಗುಡ್‌ಸ್ಟೋರಿಸ್ ಬರ್‍ತಾವೆ.

ಸಂ : ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕನ ಹುಟ್ಟಿಗೋಸ್ಕರ ಮತ್ತ್ಯಾರೋ ಸಾಧಾರಣ ಲೇಖಕರು ಬರೀಬೇಕು ಅನ್ನೋ ತರಹ ಇದೆ ಈ ಥಿಯರಿ.

ಪುಣೇಕರ್: ಅಲ್ಲಲ್ಲಾ. ಗುಡ್‌ರೈಟರ್ಸ್‌ಗೆ ತಮ್ಮ ಲೆವೆಲನ್ನ ಮೀರ್‍ಲಿಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯ ಇಲ್ಲ. ಗುಡ್‌ರೈಟರ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಗ್ರೇಟ್‌ರೈಟರ್ಸ್ ಅಂತಂಬೋದರ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗ್ತದೆ. ಗ್ರೇಟ್ ರೈಟರ್ ಮೈಟ್ ರೈಟ್ ಬ್ಯಾಡ್ ಸ್ಟೋರಿ. ದಟ್ ಈಜ್ ಡಿಫರೆಂಟ್ ಮ್ಯಾಟರ್. ಆದರೆ ಅವನ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಗುಣ ಏನದೆ, ದೃಷ್ಟಿ ಏನದೆ, ಭಾಳ ವಿಸ್ತಾರ ಇರ್ತದೆ. ಇದನ್ನ ಕನ್ನಡದ ಮ್ಯಾಲೆ ಬರಿಯೋದು ಅಲ್ಲ. ಒಪ್ತೇನೆ. ಆದ್ರೆ ಇಂಗ್ಲೀಶಿನೊಳಗೆ ಈ ಡಿಸ್ಟಿಂಗ್‌ಶನ್ ನಾವ್ ಮಾಡ್ತೇವೆ. ಗುಡ್‌ರೈಟರ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಗ್ರೇಟ್‌ರೈಟರ್ಸ್ ಅಂತ.

ಸಂ : ನೀವು ಯಾವ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರೋ ಲೇಖಕ ಸಾರ್?

ಪುಣೇಕರ್: (ನಗು) ಹೇಹೇ! ಗ್ರೇಟಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಗುಡ್‌ರೈಟರ್ ಅನ್ನಬಹುದು.

ಸಂ : 'ಅವಧೇಶ್ವರಿ'ಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆ ಮಾತಿದೆ. 'ನಾನು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೀಲಿಕ್ಕೆ ರಿಸರ್ಚ್ ಮಾಡಿದೇನೆ. ಆದರೆ ರಿಸರ್ಚ್ ಅಂತ ಓದಬೇಡಿ' ಅಂತ.

ಪುಣೇಕರ್: ಹೌದು. ಯಾಕಂದ್ರೆ ಈ ಕಾದಂಬರೀಲಿ ಬರೋ ಭೀಮಭಟ್ಟ ವೇದದೊಳಗೆ ಸಿಗೋದಿಲ್ಲ. ರಿಸರ್ಚ್ ಅಂತ ಚಿಕಿತ್ಸಕ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಓದಿದ್ರೆ ಕಾದಂಬರಿ ರಸ ಹೋಗ್‌ಬಿಡ್ತದೆ.

ಸಂ : ಅಲ್ಲ, ಇಂಥದೊಂದು ಓದೋ ಕ್ರಮ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಅಂತ ನಿಮಗೆ ಆತಂಕ ಇದೆಯಾ?

ಪುಣೇಕರ್: ಭಾಳ ಅದೆ ಭಾಳ ಅದೆ. 'ಬಿಲಾಸ್‌ಖಾನ್' ಕಥಿ ಬರದು ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಾತು. ಮೊನ್ನೆ ಒಂದ ಆರ್ಟಿಕಲ್ ಬಂದದ. ಓದಿದ್ದೇ ಕಪಾಳಕ್ಕೆ ಹೊಡಕೊಂಡೆ. ಆಯ್ತೇನ್ರೀ (ನಗು). ಅತ್ರೌಳಿ ಘರಾಣ, ಆಗ್ರಾ ಘರಾಣ, ಜೈಪುರ್ ಘರಾಣ ಇವೆಲ್ಲ ದಿಲ್ಲಿ ಸುತ್ತೂ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಊರುಗಳು ಆಗಿನಕಾಲಕ್ಕೆ. ಅತ್ರೌಳಿ ಅಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕು ಅಂತಿಳಕೊಂಡು ಬರದೆ. ('ಬಿಲಾಸ್‌ಖಾನ್' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತಾನಸೇನನು ಅತ್ರೌಳಿ

ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿ ಬಿಟ್ಟು ದಿಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸುವ ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ-ಸಂ) ಅಂವ ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯಂವ ಅಲ್ಲೇಅಲ್ಲ ಅಂತಿಳಕೊಂಡು ಫೋಟೋಗೀಟೋ ಕೊಟ್ಟು ಒಂದು ಆರ್ಟಿಕಲ್ ಬರೆದಾರೆ! ಕನ್ನಡದೊಳಗೇ ಬರದಾರೆ.

ಸಂ : ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗೆ ಹೋಲ್ಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ಸಣ್ಣಕತೆಯ ಬೆಳೆ ತುಂಬ ಶ್ರೀಮಂತ ಅಂತ ಹೇಳಿದ್ರಿ. ಆದ್ರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಹೇಗನ್ಸುತ್ತೆ?

ಪುಣೇಕರ್ : ನೋಡ್ರೀ, ಬಿ. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯ ಕಾದಂಬರಿ ಬರ್ದಿದಾರೆ ಅಂತಂಬೋದೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ ನನಗ, ಮನ್ನೆಮನ್ನೆತನಕ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನನ್ನಂಥವನಿಗೇ ಇದೆ. ನಾನು ಮೊದ್ಲೇ ಬಾರಿ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಲ್ಯಾಣ' ಓದ್ದಾಗ, ಕ್ಷಣಕ್ಷಣ 'ಭಾವಾಭಾವಾ' ಅಂತ ಅನ್ಬೇಕು ಅನಿಸ್ತಿತ್ತು. 'ಕ್ರಾಂತಿಕಲ್ಯಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಸಾಧುಸಂತರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಇಲ್ಲ, ಆದರೆ ದುಷ್ಟಜನರು ಏನದಾರೆ, ಅವರು ಏನ್ಮಾತಾಡ್ತಾರೆ, ಹ್ಯಾಗೆ ಮಾತಾಡ್ತಾರೆ, ಯಾ ರೀತಿಂದ ಜಾಣ್ಮೆ ತೋರುಸ್ತಾರೆ, ದುರುದ್ದೇಶ ಇದ್ರೂ ಕ್ಲೆವರಾಗೆ ಮಾತಾಡ್ತಾರೆ ಇದನ್ನ ಬರ್ದಿದಾರೆ. ಇದನ್ನ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅವರು ಭಾಳದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರು ಅಂತ ಭಾವನೆ ಆಯ್ತು. ಆದ್ರೆ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಲ್ಯಾಣ' ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದಿದ್ದೇ ನನಗ್ಗೊತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಮೈಸೂರಿಗೆ ಬಂದಮ್ಯಾಲೆ ಓದಿದ್ದು. ಇದೇ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ದುರ್ದೈವ. ಒಳ್ಳೇ ಲೇಖಕರು ಇದ್ದಾರೆ. ಆದ್ರೆ ನಾವು ಕಣ್ಣೆತ್ತಿ ನೋಡೋಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡೋದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋಣ ಬಂದದಕ್ಕಾಗಿ ಇದು ಆಗ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗೆ ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯ ಒಳ್ಳೇ ಲೇಖಕ ಅಂತ್ಹೇಳಿ ಹೇಳಿದ್ರೆ, ನಂಬಿಗೆ ಆಗಿಲ್ಲ ಅವರಿಗೆ! ಹಾಂ ಯಾಕ್ ಹೇಳ್ತೀನಿ. ಈಗೂ ಕೆಲಮಂದಿ ಇದ್ದಾರೆ, ಆ ನವ್ಯಗುಂಪಿನ ಜನರು. ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಓದಿಓದಿ (ನಗು) ಟೇಸ್ಟ್ ಇಷ್ಟು ಪರ್ವರ್ಟ್ ಆಗಿರ್‍ತದೆ, ಹಂಗೆ ಬಂದ್ರೆ ಒಳ್ಳೆ ಪುಸ್ತಕ ಅಂತಿಳ್ಕೋತಾರೆ. ಏನ್ಮಾಡೋದು?

ಸಂ : ಸಾರ್, ನಿಮ್ಮ ಮೂರೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹೆಸರಲ್ಲಿವೆ. ನಿಮ್ಮ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬರ್‍ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲ ಬದುಕನ್ನ ಎದುರು ಹಾಕ್ಕೊಂಡು ಸೆಣಸಾಟ ಮಾಡುವ ಧೀಮಂತ ಸ್ತ್ರೀಯರು. 'ಗಂಗಮಾಯಿ'ಯ ಗಂಗವ್ವ, 'ಅವಧೇಶ್ವರಿ'ಯ ಪುರುಕತ್ಸಾನಿ, 'ನಟನಾರಾಯಣಿ'ಯ ಝುಬೇದ ಇವರೆಲ್ಲ. ಈ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಕಾಣಿಸುವಾಗ ನಿಮಗೆ ಏನು ಪ್ರೇರಣೆ?

ಪುಣೇಕರ್ : ಈ ಕ್ವಾಲಿಟಿ ಅಂತಂಬೋದು ಎದರಲ್ಲಿದೆ? ನಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀ ಬಗ್ಗೆ, ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೆಕಾಲೆ ಬರದಂಥ ಮಾತುಗಳು ನೆನಪಿಗೆ ಬರ್‍ತಾವ. 'ದಿ ಪೊಸಿಶನ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ವುಮನ್ ಅಟ್ ಹೋಂ, ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಎಲ್ಲೂ ಸಿಗೋದಿಲ್ಲ' ಅಂತಿಳಕೊಂಡು ಬರದಾನ. ಅವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಇರೋದಿಲ್ಲ ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಂದ ಗಂಡಸಿನಷ್ಟೇ ಗುಣ ಅವರಿಗೆ ಇರ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅವನಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡಗುಣಗಳೂ ಇರ್ತಾವೆ. ಅವರಿಗೆ ಮಾತಾಡ್ಲಿಕ್ಕೆ ಸ್ಕೋಪ್ ಇಲ್ಲಾಂತ

ಸಣ್ಣಪಾತ್ರಗಳು ಆಗ್ತಾವೆ ಹೆಣಮಗಳು ಅವರವು.... ನಮ್ಮಜ್ಜಿ ಸಾಲಿಡ್ ಹೆಣಮಗಳು. ಕಟಬಾಯಿಗೆ ತಿವೀತಿದ್ದಳು. ಅಜ್ಜನಕ್ಕಿಂತ ಅಜ್ಜಿ ದೊಡ್ಡಾಕೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲಿರೋ ದೊಡ್ಡಗುಣ ವಿಜ್ಡಂ. ಇಂಟೆಲಿಜನ್ಸ್ ಅಲ್ಲ.

ಸಂ : ಸಾರ್, ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಹೆಣ್ಣನ್ನ ಸಖಿಯಾಗಿ, ತಾಯಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರಲ್ಲ, ಅದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹ್ಯಾಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ?

ಪುಣೇಕರ್ : 'ಸಖೀಗಿತ'ದೊಳಗ ಒಂದು ಮಾತ್ ಬರ್ತದ. 'ನೀವು ಬುದ್ಧಿವಂತ್ರು ಹೌದು, ಆದ್ರೆ ನಾವೇನ್ ಮಾಡಬೇಕು? ಚಾಲೆಂಜ್ ಮಾಡಿಕೇಳ್ತಾಳೆ ಗಂಡನಿಗೆ. ದಟ್ ಕೈಂಡ್ ಆಫ್ ಚಾಲೆಂಜ್, ಇಂಡಿಯನ್ ವುಮನ್ ಪೋಜ಼ಸ್ ಬಿಫೋರ್ ಹಸಬೆಂಡ್, ಇದನ್ನ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ನಾನು ತಂದೀನಿ. ಪೂರ್ತಿ ಅಲ್ಲ.

(ಇಷ್ಟು ಮಾತಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಪುಣೇಕರು ದಣಿದಂತೆ ಕಂಡರು. ಆದರೂ ಮಾತಾಡುವ ಅವರ ಹುಮ್ಮಸ್ಸು ಇಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಜೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮನೆಯ ಮುಂದಿನ ಮಾವಿನಮರಗಳಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿಗಳು ಕೂಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಹೊರಗೆ ಬಂದರು. ನಮಸ್ಕಾರಮಾಡಿ ಬೀಳ್ಕೊಂಡು ಬಂದೆ)

ಪುಣೇಕರರ ಕೃತಿಗಳು

ಗಾನಕೇಳಿ (ಕವನಸಂಕಲನ) ೧೯೪೮ ಪ್ರಕಾಶನ?
ಗಂಗವ್ವ ಗಂಗಾಮಾಯಿ (ಕಾದಂಬರಿ) ೧೯೫೬. ಸುರುಚಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು
ವಿಪರ್ಯಾಸ ವಿನೋದ (ನಾಟಕ) ೧೯೬೦. ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೇಂದ್ರೆಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ (ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ) ೧೯೬೨. ಪ್ರತಿಭಾಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಧಾರವಾಡ
ಮಾಯಿಯ ಮೂರು ಮುಖಗಳು (ಕಾವ್ಯ) ೧೯೭೦. ಸುರುಚಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು
ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿ (ವಿಮರ್ಶೆ) ೧೯೮೧. ಮಿತ್ರಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು
ನಟನಾರಾಯಣಿ (ಕಾದಂಬರಿ) ೧೯೮೨. ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇತಿಹಾಸ (ವಿಮರ್ಶೆಯಚರಿತ್ರೆ) ೧೯೮೭. ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಅವಧೇಶ್ವರಿ (ಕಾದಂಬರಿ) ೧೯೮೭. ಗೀತಾಬುಕ್‌ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು
ಡೆರೆಕ್ ಡಿಸೋಜಾ ಮತ್ತು ಇತರ ಕತೆಗಳು (ಸಣ್ಣಕತೆ) ೧೯೯೦. ಸಿಂಚನಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಧಾರವಾಡ
ಅಪೂರ್ಣ ವರ್ತಮಾನಕಾಲ ೧೯೯೫. ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು
The Captive (ಕವನಸಂಕಲನ) 1965
The Cycle of Seasons (ಕಾಳಿದಾಸನ 'ಋತುಸಂಹಾರ'ದ ಅನುವಾದ) 1965.
The Later Phase in the Development of W.B. Yeats (ವಿಮರ್ಶೆ) 1966.
The Pretender (ಕವನಸಂಕಲನ) 1968
The Epistle to David McCutchion (ವಿಡಂಬನಾಕಾವ್ಯ) 1971
The Indo-Anglican Creed (ವಿಮರ್ಶೆ) 1972

The Interpretations of the Later Poems of Yeats (ವಿಮರ್ಶೆ) 1973.
V. K. Gokak (ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರ) 1974
Homing Bird (ಕುವೆಂಪು ಕುರಿತ ಲೇಖನವಿರುವ ಕೃತಿ) 1976
Theoretical and Practical Studies in Indo-English Literature (ವಿಮರ್ಶೆ) 1978
Avadhoota Geetha (ಸ್ವಾಮಿಪುರೋಹಿತ ಅವರ ಕೃತಿಯ ಅನುವಾದ) 1980
Compulsory Capitalization (ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆ) 1982
Mohenjodaro Seals (ಸಂಶೋಧನೆ) 1984
Tentpole (ಕವನಸಂಕಲನ) 1987
Parodigms (ಕವನಸಂಕಲನ) 1989
Harijan Contribution to Medieval Indian Thought (ಸಂಶೋಧನೆ) 1991
Nana's confession ('ನಟನಾರಾಯಣಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಅನುವಾದ) 1992
Chomisky-Skinner Experimental Method (ಚಿಂತನೆ) 1995
Ramayan Darshanam ('ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಅನುವಾದ) ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿದೆ.
B. Puttaswamy (ವಿಮರ್ಶೆ) ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿದೆ.

ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾವ್

''ಜನರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳದೆ, ಪುರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆಯದೆ, ಬೆಡಗು ಬಿನ್ನಾಣ ಅಬ್ಬರ ಇಲ್ಲದೆ, ಹಿಂದೆ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಪಟರಾಳ ಅಂಥವರ ಬರವಣಿಗೆಯೂ ಮನಸ್ಸೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವುದು ನಾಡಿನ ದೌರ್ಭಾಗ್ಯ.''

ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆ' ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುತ್ತ ವಿಸೀ ಅವರಾಡುವ ಮಾತುಗಳಿವು. ಕಪಟರಾಳರಂಥವರ ಬರವಣಿಗೆ 'ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ' ಬಾರದಿರಲು ಅವರ ಸಂಕೋಚ ಸ್ವಭಾವವೊಂದೇ ಕಾರಣವೆ? ಸಾಮಾನ್ಯ ವಕೀಲರಾಗಿದ್ದ ಅವರು 'ಪ್ರಕಟನಾ ಕಾರ್ಯ ತಮ್ಮಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವಷ್ಟು ಬಡವರಾಗಿದ್ದರು; ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರ ಮೇಲೆ ಅವರು ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ತುಂಬ ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿದ್ದವು, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿದ್ದವು, ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೆನೆಯಬೇಕು. ಇಂಥ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಅವರ ಲೇಖನಗಳು ''ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಂತದ (ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ) ಇತಿಹಾಸ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮ, ದರ್ಶನಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕಾಶ ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಬಂಧುಗಳಿಗೆ ಈ ಭಾಗದ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಗೆಳೆಯರು, ಹತ್ತಾರು ಕಡೆ ಚೆಲ್ಲಿಹೋಗಿದ್ದ ಅವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ, ಮೈಸೂರಿನ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಕಾಶಕರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಮಾಡಿದರು. ಆಗ ಕಪಟರಾಳರಿಗೆ ೮೧ ವರ್ಷ.

ವಿಸೀ ಅವರ ಮಾತು ಪೂರಾ ನಿಜವಲ್ಲ. ಕಪಟರಾಳರು ಎಂದೊಡನೆ ತಟ್ಟನೆ ನೆನಪಾಗುವುದು ಅವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಲಾಕುಳ ಶೈವರ ಇತಿಹಾಸ' (1955); ಕರ್ನಾಟಕ ವಿವಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಈ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಥ ಎನ್ನುವಂಥದ್ದು. 'ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ' ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಪಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವವರು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಮುಂದುವರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ 'ಸುರಪುರ ಸಂಸ್ಥಾನ' ಕುರಿತು ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೃತಿ ರಚಿಸಿದರು. ಆದರೂ ಕಪಟರಾಳರ ಸಮಗ್ರ ಲೇಖನ ಸಂಗ್ರಹವಾದ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆ'ಯೇ ಅವರ ವಿದ್ವತ್ ಧೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕೃತಿ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಎತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಒಳನೋಟಗಳ ಹೊಳಹನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು.

ಕಪಟರಾಳರ ಸಂಶೋಧನೆ ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ - (೧) ವಚನಕಾರರ ನಂತರ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಕರ್ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದೋರಿದ ನಾಥ, ಸೂಫಿ, ಮಹಾನುಭಾವ, ಚೈತನ್ಯ ಮುಂತಾದ ಅನುಭಾವಿ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಆಳವಾದ ಶೋಧನೆ ಮಾಡಿದರು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ, ಆದರೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಈಡಾದ, ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ ಕೆಲವೇ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಇವರೊಬ್ಬರು. (ಉಳಿದವರು ಶಂಬಾ ಹಾಗೂ ಗೋವಿಂದ ಪೈ) (೨) ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಳಿದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುಗಳ ಮೂಲಕ ನೋಡುವ ಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರ ನಡುವೆ, ಕಪಟರಾಳರು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಜನರ ಮೂಲಕ, ಅವರ ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ನೋಡಿದರು. ೩) ಸಂಶೋಧನೆ ಪ್ರಕಟಿಸುವಾಗ ಬರುವ ಮತೀಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಮೀರುವ 'ಸೆಕ್ಯುಲರ್' ಆದಂಥ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿದರು. ಕೊಡೆಕಲ್, ಸಾವಳಗಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಗಿನಕಾಲದ ಅನೇಕ ಮತಾಭಿಮಾನಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಜತೆ ನಡೆಸಿರುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. (೪) ಸಂಶೋಧಕನಾಗಿ ತನಗೆ ಹೊಳೆದದ್ದನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, ಬಹುಜನರ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಪಡೆದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಲ್ಲ ದಿಟ್ಟತನ ಅವರಲ್ಲಿದ್ದುದು. ಅವರ ಲೇಖನಗಳು ತುಂಬ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಲೇಖನ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಸಂಪಾದಕರು ಬರೆದಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. (೫) 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಶೋಧನೆ'ಯನ್ನು ಬಹುಭಾಷಿಕ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿರುವುದು. ಕಪಟರಾಳರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಶ್, ಸಂಸ್ಕೃತ, ಮರಾಠಿಗಳ ಜತೆಗೆ ಫಾರಸಿ ದಖಣಿ (ಉರ್ದು) ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಭುತ್ವವಿತ್ತು. ಫಾರಸಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಮೀರಖುಸ್ರೂ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು, ಬಹಮನಿಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಕಾರನಾದ ಇವನು ಇಸಾಮಿಯ ಬರಹಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ದಖಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಕವಿಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಪರೂಪದ ಸಂಗತಿ.

ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ನಿಜಾಮನ ಪ್ರಾಂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದ ಗುಲಬರ್ಗಾ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಪಟರಾಳರು (೧೮೮೯) ಉರ್ದು ಫಾರಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದರು. ನಿಜಾಮನು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಚಳುವಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಇದ್ದುದರಿಂದ ವಕೀಲಿಕೆಲಸಕ್ಕೆ ರಾಜೀನಾಮೆ ಕೊಟ್ಟು, ಗಾಂಧಿ ಅನುಯಾಯಿಯಾದರು. ಉರ್ದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಕನ್ನಡವು ಶಿಕ್ಷಣ-ಆಡಳಿತಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಚಳುವಳಿಗಾರರಾದರು. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಅವರನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವು. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಅದರಲ್ಲೂ ಧರ್ಮ ಭಾಷೆಗಳ ವಿಷಯ ಬಂದಾಗ, ಸಂಶೋಧಕನಾಗಿ ತಾವೇ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು, ತಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಆವೇಶವೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ರೀತಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದು ಅವರ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕೊರತೆ. ಕನ್ನಡ ಚಳುವಳಿಗಾರರಾದ ಅನೇಕ ಆಧುನಿಕ ಸಂಶೋಧಕರಲ್ಲೂ ಈ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕಪಟರಾಳರ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಅವರ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಹೊರತೆಗೆದು ನೋಡಬಾರದು.

ಕಪಟರಾಳರು, ತಮ್ಮ ಜೀವಿತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆಯದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಪಾರವಾದ ಶ್ರಮ, ತಾಳ್ಮೆ, ದಿಟ್ಟತನ, ವಿನಯ, ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ್‌ಗಳಿಂದ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಬರೆಹ ನಮ್ಮ ತಲೆಮಾರಿನ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಹಾನುಭವ ಹಾಗೂ ಚೈತನ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಬರೆದ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳೇ ಅವರ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬಲ್ಲವು.

-ಸಂ.

ಹೊಳಹು

'ಪೊಲಿ'

ಎಸ್. ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ

''ಪೊಲಿ''ಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅಖಂಡ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯ ಹಾಗೂ ನೆಲೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದುದೇ ಸೂಕ್ತ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಾದ 'ಜಾನಪದ'ವು ಶೋಷಿತ ಜನಕುಲಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪರಂಪರೆಯಂತೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೂ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ'ವು ಒದಗಿಸುವ ಅಪರೂಪದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಪೊಲಿ'ಯ ಚರ್ಚೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆ (ಭಾಗ-೧ ಹಬ್ಬಗಳು, ಭಾಗ-೨ ಜಾತ್ರೆಗಳು) ಕುರಿತು ನಾನು ಬರೆದಿರುವ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಚರ್ಚೆ ಚಲ್ಲವರಿದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು 'ಪ್ಯಾರಡೈಂ'ಆಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ.

ಇಂದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವ ಆದಿಮ ದ್ರಾವಿಡ ಜನಕುಲಗಳ, ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಬೇಸಾಯದ ಭೌತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಇವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲೂ ಅಳಿದುಳಿಯುತ್ತ ಅವಶೇಷಗಳಂತೆ ಇಂದಿಗೂ ಉಸಿರು ಹಿಡಿದಿವೆ. ಹರಿದು ಹಂಚಿಹೋಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವ ಈ ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಜನತೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಾಂಶವಾಗುವ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು 'ಪೊಲಿ'.

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವೆಂದು ಕಾಣುವ 'ಪೊಲಿ'ಯ ಆಶಯ ಆಚರಣೆಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಪ್ರಪಂಚ ಬೆರಗೊಳಿಸುವಂಥದು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಕೃಷಿ ಸಮಾಜಗಳ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ವರ್ಣರೇಖೆಯಂತೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಪಶುಪಾಲಕ ವಲಸೆಗಾರರಾದ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಯರ ವೇದಕಾಲೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಋತ'ಕ್ಕಿರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಬೇಸಾಯಗಾರ ದ್ರಾವಿಡರಲ್ಲಿ 'ಪೊಲಿ'ಗಿದೆ. ಹೀಗೆಂದಾಗ 'ಋತ' ಮತ್ತು 'ಪೊಲಿ'ಗಳ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಕಟ ಹೋಲಿಕೆ ಇದೆ ಎಂದೇನಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರು ಪಶುಪಾಲಕರು ಇವರು ನೆಲಸುಗಾರ ಕೃಷಿಕರು.

ರೈತರು ಬೀಜ ಬಿತ್ತಿ, ಬೆಳೆಸಿ, ಸುಗ್ಗಿಮಾಡಿ ಫಸಲನ್ನು ಮನೆಗೆ ತಂದು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ವರೆಗಿನ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ 'ಹುಲಿಗ್ಯೋ' ಎಂಬ ಪದ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೌಖಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ, ಭೌತಿಕ

ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ ವಿಚಿತ್ರ ಬಗೆಯ ನಂಟನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಾವು ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆ ಫಲಪ್ರದವಾಗಬೇಕು, ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಹುಲಿಗ್ಯೊ' (ಪೊಲಿ) ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಬೆದೆಗೆ ಬಂದ ಎಮ್ಮೆ ಅಥವಾ ಆಕಳಿಗೆ ಕೋಣ ಅಥವಾ ಹೋರಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸುವಾಗ, ಬೆಳೆಯಿರುವ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಚರಗ ಚೆಲ್ಲುವಾಗ, ಊರಮ್ಮನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಊರ ಸುತ್ತ 'ಪೊಲಿ' ಎರಚುವಾಗ, ಸುಗ್ಗಿಯ ಕಾಳು ಅಳತೆ ಮಾಡುವಾಗ, ಆಡು-ಕುರಿಗಲಿಗೆ ಹಾಲುಭಾಷೆ, ನೀರು ಭಾಷೆ ಮಾಡುವಾಗ- ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ವಿಧಿಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತಿರುವಾಗ, 'ಪೊಲಿ' ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಪಂಚಮಕಾರಗಳಿಂದ ಪೂಜೆ ಅಥವಾ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವಿದೆಯಷ್ಟೇ. ಇದೆಲ್ಲವೂ 'ಪೊಲಿ' ರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲಿ 'ಹೊಲೆಯ' ಮತ್ತು 'ಮಾದಿಗ' ಪ್ರಧಾನ ವಿಭಾಗಗಳು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯ. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆ ಬೇರೆಯೆ ಇದೆ. ಅದು 'ಪೊಲಿ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಇಡಿ ಊರಿನ ಜನ, ದನ, ಮಳೆ-ಬೆಳೆ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಲಿ ಎಂಬ ಆಶಯದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರು, ಅಂದರೆ 'ಪೊಲಿ'ಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವವರು, 'ಪೊಲೆಯ' 'ಪೊಲತಿ'ಯರು. ಮಾದಿಗ, ಮಾದಗಿತ್ತಿಯರು ಕನ್ನಡ ಮೂಲದ ಪೊಲೆಯ>ಹೊಲೆಯ ಪದದಲ್ಲಿರುವ 'ಪೊಲಿ', ತೆಲಗು ಮೂಲದ 'ಮಾದಿಗ' ಪದದಲ್ಲಿರುವ 'ಮಾದ', ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ-ನೆಲೆ-ಬೆಲೆ. 'ಮಾದ'ಕ್ಕೆ ಸಂತೋಷವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವನು ಎಂಬರ್ಥ ತೆಲುಗು ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿದೆ. ಮಾದಿಗರು ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು, ಮದುವೆ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಜನಪದೀಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಪೊಲಿ' ಕಡ್ಡಾಯ.

ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಯಸುವವರು ನನ್ನ 'ಜಾತ್ರೆಗಳು' ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ದಕ್ಷಿಣದ ನಾಲ್ಕೂ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ 'ಪೊಲಿ' ಸಂಬಂಧಿ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಲೆಹಾಕಲೆತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಆಧಾರಗಳು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ದೊರಕಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ : ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕದ ಪುರಾಣ ಪ್ರಪಂಚ ಸೇರಿದ ಬಲೀಂದ್ರ ದ್ರಾವಿಡರಲ್ಲಿ ಸುಗ್ಗಿ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ದೈವ. 'ಪೊಲಿ'ಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ 'ಬಲಿ'ಯಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ, ಗೊಂಡ, ಕೊಂಡ ಮೊದಲಾದ ದ್ರಾವಿಡ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಿದೆ. ಅದು ಕಾಮ ಜೋಕುಮಾರ (ಹೊಲೆಯನ ಹುಣ್ಣಿವೆ) ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಬತ್ತದರಾಶಿಗೆ ಹೊಲೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಂಸಗದಲ್ಲಿ 'ಎತ್ತಪ್ಪ ಜುಂಜಪ್ಪ ಹೊಲಿಗ್ಯ ಸ್ವಾಮಿ ಹೊಲಿಗ್ಯ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೊರವ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪೊಲಿಯ ಅಮ್ಮನನ್ನು (ಪೊಲೇರಮ್ಮ) ಪೂಜುತ್ತಾರೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಾದಿಗರು ಕಣದ ರಾಶಿಗೆ ಮಂಡಲ ಬರೆದು 'ಹುಲಿಗ್ಯೊ' ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತ ರಾಶಿ ಸುತ್ತಿಬರುವರು. ರಾಶಿಯ ಸಮೃದ್ಧಿಗಾಗಿ 'ಪೊಲಿ-ಪದ' ವನ್ನು

ಹಲವಾರು ಕಡೆ ಹಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮ್ಮನ ಪಟ್ಟದ ಕೋಣದ ಬಲಿರಕ್ತವನ್ನು ಅನ್ನದಲ್ಲಿ ಬೆರೆಸಿ 'ಹುಲಿಗ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತ ಊರಸುತ್ತ ಚರಗ ಚೆಲ್ಲುವವರು ಹೊಲೆಯರು, ಮಾದಿಗರು. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ 'ತಂಬುಲ' ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಪೊಲಿಗೆ ಸಂಭೋಗದ (ಸಮೃದ್ಧಿಗಾಗಿ) ಅರ್ಥಇದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕದಿರು ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಹಿರಿಯ 'ಪೊಲಿಪೊಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತ ಪೂಜುವನು. ಸಿಂದ್‌ಮಾದಿಗರ ಸಿಂದ್ ಕುಣಿತದ ಸಿಂದು ತುಳಿವ ಆಚರಣೆ ಪೊಲಿಯಾಚರಣೆಯೇ! ತುಳುನಾಡಿನ ಬತ್ತದ ಸುಗ್ಗಿಯ 'ಪೊಲಿ' ವಿಧಿ ತುಂಬ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ ಮಲೆನಾಡಿನ ಮಾದಿಗರ ''ಹುಲುಸರು'' ಎಂಬ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ 'ಪೊಲಿ' ಇದೆ.

ಬೇಸಾಯ ವೃತ್ತಿ, ಆದಿಮ ಮಾಟ ಮಂತ್ರ, ಮಾತೃ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ, ಮಾತೃದೈವದ ಆವಿಷ್ಕರಣ, ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗ ಜನ ಜೀವನ- ಈ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಹೋದ 'ಪೊಲಿ'ಯ ಶೋಧನೆ, ಕಳೆದು ಹೋದ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಪುಟವನ್ನು ಉದ್ಘಾಟಿಸಬಲ್ಲದು.

ಐದೇಶಿ ಎಂದರೇನು?

ಎಸ್. ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ

ಮಗುಹುಟ್ಟಿದಾಗಿನಿಂದ ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಐದೇಶಿಯೂ ಒಂದು. ಕೂಸು ಹುಟ್ಟಿದ ಐದನೆಯ ದಿವಸಕ್ಕೆ ಜನಪದರು ಮಾಡುವ ಆಚರಣೆಯೇ ಐದೇಶಿಯಾಗಿದೆ. ಆ ದಿವಸ ಸೆಟವಿ ಅಥವಾ ಸೆಟ್ಟೆವ್ವ ಎಂಬ ದೇವತೆ ಬಂದು ಮಗುವಿನ ಹಣೆಬರಹವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಐದನೇ ದಿವಸಕ್ಕೆ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ. ಐದು ದಿವಸಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಮಗುವಿಗೆ ಚಟುವಟಿಕೆ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಜನಪದರಿಗೆ ಐದು ಶುಭ ಸಂಖ್ಯೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಆಚರಣೆ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಈ ಆಚರಣೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಐದನೆಯ ದಿವಸ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಹಾಗೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ (ಲೋಕಾಪುರ; ೧೯೯೪; ೩೧೮) ಐದೇಶಿಗೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪಾಂಚವೀಲಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ದಿವಸ ಐದನೆಯದಾದರೂ ಬರೆಯುವವಳು ಸೆಟವಿಯೇ. ಹಣೆಬರಹವನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಂಡು ಬಂದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಪಂಚವೀಲಾ ಪುಜಲೇಜ' ಎನ್ನುವ ಪಡೆನುಡಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ (ಲೋಕಾಪುರ; ೧೯೯೪; ೩) ಐದನೆಯ ದಿನ ಕೂಸನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಸೆಟವಿ ಎಂಬುವಳು ಬರುವಳಂತೆ. ಧನುರ್ವಾತ ಸೋಕಿನಿಂದ ಸಾಯುವ ಶಿಶುವಿನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಈ ಸೆಟವಿ ಕಾರಣ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೆದರಿಕೆ ಹಾಕಲು ತಲೆಕೆಳಗೆ ಮಾಡಿದ ಮನುಷ್ಯಾಕೃತಿಯನ್ನು ಶಿಶುವಿನ ಬಳಿಯಿಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಎಲ್. ಆರ್. ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. (ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-೮; ೧೯೯೩; ೨೭) ಕೂಸಿಗೆ ಸೆಟೆಬೇನೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಚಲನವಲನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಆರು ತಿಂಗಳ ಕೂಸು ಚೀರೆ ಬದಲಾಯಿಸಿತು
ಚೀರಿ ಮೈ ಸೆಟವಿ ಕಳೆಗುಂದಿ । ಸೆಟೆಬೇನೆ
ತೋರಿಸಿತು ಗುಡ್ಡಿಮೇಲೇರಿ ॥

ಕಟವಾಯಿಯಾಳೊ ಚೊಲ್ಲು ತಟತಟನೆ ಬಲುಸೋರಿ
ಸೆಟೆಬೇನೆ ಹಚ್ಚಿ ಹೊಟ್ಟುಬ್ಬಿ । ಒಡೆಯುವದೊ
ಪಟವೆಂದು ಭೀತಿ ತೋರಿಸಿತು ॥

(ಗದ್ದಗಿಮಠ; ೧೯೮೬; ೧೯೬)

ಕೂಸಿನ ಗುಡ್ಡಿ ಮೇಲೆರುವುದು, ಕಟಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಚೊಲ್ಲು ತಟತಟನೆ ಸೋರುವುದು, ಸೆಟವಿದೇವಿ ಕೂಸನ್ನು ಆವರಿಸಿದಳೆಂದು ತಾಯಿ ಹೌಹಾರಿದಳು. ಧನುರ್ವಾತದಂತೆ ಮೈಸೆಟಸಿ ಸಾಯುವ ಮಗುವಿಗೆ ಸೆಟವಿ ಕಾರಣ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಹೆಗಡೆಯವರು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೆಟವಿ ಶಿಶುವಿಗೆ ಬೆದರಿಕೆ ಹಾಕುವ ದೇವತೆಯಲ್ಲ. ಹಣೆಬರಹವನ್ನು ಬರೆಯುವ ದೇವತೆ. ಕಾವ್ಯಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸೆಟವಿಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಸೆಟವಿದೇವತೆಯ ಗುಡಿಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಜಾತ್ರೆ, ಉತ್ಸವಗಳು ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಐದೇಶಿಯ ಆಚರಣೆ ಹೀಗಿದೆ: ಐದೇಶಿಯ ದಿವಸ ಬಾಣಂತಿ ಮಲಗಿರುವ ನೆಲವನ್ನು ಆಕಳ ಸೆಗಣಿಯಿಂದ ಸಾರಿಸಿ ಮಡಿಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಮಜ್ಜನ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿ ಮಡಿಯಾದ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಕರೆತರುತ್ತಾರೆ. ಅಗಸಗಿತ್ತಿ ಮಡಿಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬಾಣಂತಿಗೆ ಉಡಿಸಿ ಆಕೆಯ ಮೈಲಿಗೆ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ತಾನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಸೂತಕ ಕಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಣಂತಿಯ ಮುಂದೆ ಕಂಬಳಿ, ಅದರ ಮೇಲೆ ತುಂಬಿದ ಚರಿಗೆಯಿಟ್ಟು, ಅದಕ್ಕೆ ವಿಭೂತಿ ಕುಂಕುಮ ಅರಿಶಿಣ ಹಚ್ಚಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮುಂದೆ ಮೊರದಲ್ಲಿ ಅಜವಾನ, ಕೊಬ್ಬರಿ, ಕ್ಯಾರ್, ಬೆಲ್ಲ ಅರಿಶಿಣಗಳನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದುವೇ ಮಗುವಿನ ಹಣೆಬರಹವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸೆಟವಿದೇವತೆ.

ಈ ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ಮತ್ತು ಬಾಣಂತಿಯರು ಈರುಳ್ಳಿ, ಲಿಂಬೆಹಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು, ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಹಾಗೂ ಪರದೇಶಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಬದನೆಕಾಯಿ, ಗೋದಿರೊಟ್ಟಿ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಆಚೆ ಈಚೆ ಓಡಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಸೆಟವಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗ ಪಾಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸೆಟ್ಟೆವ್ವನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹಂಗುನೂಲನ್ನು ಬಾಣಂತಿಗೂ, ಕೂಸಿನ ಕೊರಳಿಗೆ, ಹೊರಸಿನ (ಬಾಣಂತಿ ಮಂಚದ) ಕಾಲಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅಗ್ಗುಟಣಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಹಂಗುನೂಲಿನಿಂದ (ಮುಂಗೈಯಿಂದ ಐದುಸಾರಿ ಸುತ್ತಿ ಮಾಡಿದ ದಾರದುಂಡೆ) ಉಡದಾರ, ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಸಿರು ಬಳೆಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕುಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೂದಿಹಾಕಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇವಿನಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ಚುಂಟಿ, ಅದನ್ನು ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆ ಬಲಬದಿಯಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದು ಸೆಟ್ಟೆವ್ವನ ಪೂಜೆಯಿದೆಯೆಂದು ಜನ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕುದಿಸಿದ ಕಡಬುಮಾಡಿ ಐದುಜನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಊಟಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸೆಟವಿ ಪೂಜೆಯಾದ ನಂತರ ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ಸೆಟವಿಯ ಮುಂದಿರುವ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಮೊರದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೆರಿಗೆಯಾದ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲು ದಾಟುವ ತನಕ ಆಕೆ ಹೊರಳಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ನೋಡಿದರೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಗ್ಗಣಗಳು ಬರುತ್ತವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ, ಹೊರಸಲದಲ್ಲಿ ಬಾಣಂತಿ ಮತ್ತು ಕೂಸು ಮಲಗಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸೂಜಿ, ದಾರ ಹಾಗೂ ಕಾಡಿಗೆ ಇಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ದೀಪ ಇರುತ್ತದೆ. ದೀಪ ಆರದಂತೆ ಮನೆಯ ಹಿರಿಯರು ಇಡೀ ರಾತ್ರಿ ಜಾಗರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲೂ ಇದೆ. 'ಲೆ ವಿಟ ಸೆಟವಿ ಯೇಚಿಯೇ ರಾಲೇನ ವಿಸಂಭಿ ಜೇ ಜೇಪಿ ದಾತೀ' ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ (ಲೋಕಾಪುರ; 1994; 3) ಇದರರ್ಥ ಸೆಟವಿ ಬರುವ ರಾತ್ರಿಯಂದು ದೀಪದ ಬತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡಲಾಗುವುದು. ಅದು ನಡುವೆಯೇ ಆರಿಹೋದರೆ ಸೆಟವಿಹಣೆ ಬರೆಹ ಹೇಗೆ ಬರೆದಾಳು? ಅಂತೆಯೇ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರು ರಾತ್ರಿದೀಪ ಆರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಸೆಟವಿ ಪೂಜೆಯಾದ ದಿನ ರಾತ್ರಿ ಬಾಣಂತಿಯು ಮಲಗುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಸೆಟವಿಯನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ನಾನಾ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಗು ಗಂಡಿದ್ದರೆ 'ಯವ್ವಾ ತಾಯಿ ನನ್ನ ಮಗಾ ವಿದ್ಯಾವಂತನಾಗಲಿ, ಗುಣವಂತನಾಗಲಿ, ಕಾಲಲ್ಲಿಯ ನರ ಸವೆಯುವ ತನಕ ಬದುಕಲಿ, ಎಂದೂ; ಹೆಣ್ಣಾಗಿದ್ದರೆ ಒಳ್ಳೆಯ ವರ ಹಾಗೂ ಮನೆತನ ಸಿಗಲೆಂದೂ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸೆಟವಿ ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿ ಹೆರಿಗೆಯಾದ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಮಗುವಿನ ಪೂರ್ವಾಪರ ಆಲೋಚಿಸಿ ಕಾಡಿಗೆ, ಕಡ್ಡಿಯಿಂದ ಹಣೆಬರಹ ಬರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಮಗುವಿನ ಹಿರಿಯರು ಪುಣ್ಯಮಾಡಿದ್ದರೆ ಮಗುವಿನ ಹಣೆಬರಹ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೂ ಪಾಪಮಾಡಿದ್ದರೆ ಕೆಟ್ಟದಾಗಲೆಂದೂ ಬರೆಯುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ ಮಗು ದೊಡ್ಡದಾದ ನಂತರ ಕುಡುಕನಾದರೆ 'ನಾವಾದರೂ ಏನು ಮಾಡುವುದು ಸೆಟ್ಟೆವ್ವ ಬರೆದು ಹೋಗಿದ್ದಾಳೆಂದು ಜನ ಅಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ಹಡೆದಿದ್ದೇನೆಂದು ಹಣೆಬರಹ ಬರೆದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ನಾಣ್ಣುಡಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿದೆ.

ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಹಗಳು ಉಂಟಾದಾಗ 'ಐದೇಶಿ' 'ಸೆಟ' ಬೈಗುಳುಗಳಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಅವನ 'ಐದೇಶಿಗೊತ್ತು' 'ಸೆಟಬ್ಯಾನಿ' ಬರಲಿ ಮುಂತಾದುವು. ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ, ದೊಡ್ಡವನಾದಾಗ, ಅವನ ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳು ನಡೆದಾಗ, ಸಾಯುವಾಗಲೂ ಸೆಟವಿಯನ್ನು ನೆನೆಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೂಸು ಹುಟ್ಟಿದ ೧೩ನೇ ದಿವಸಕ್ಕೆ ಮಗುವಿನ ನಾಮಕರಣ. ಆದಿವಸ ಸೋದರತ್ತೆಯರು ಅದರ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಾಗಿದ್ದರೆ 'ಸೆಟ್ಟೆಪ್ಪ ಸೆಟ್ಟೆಪ್ಪಕೂರ್' ಎಂದೂ ಹೆಣ್ಣಾಗಿದ್ದರೆ 'ಸೆಟ್ಟೆವ್ವ ಸೆಟ್ಟೆವ್ವಕೂರ್' ಎಂದೂ ಐದು ಸಾರಿ ಕೂಗಿ, ಮಗುವಿಗೆ ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸೆಟ್ಟೆಪ್ಪ, ಸೆಟ್ಟೆವ್ವಗಳೇ ಮಗುವಿಗೆ ಜನ್ಮನಾಮಗಳಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕೋಮಿನವರೂ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಮಾಡುವರು. ಇತ್ತಿತ್ತಲಾಗಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆರಿಗೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ಆಚರಣೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಗರೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಆಧುನೀಕರಣಗಳ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹಾಗೂ ಅವರಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ಮಹತ್ವದ

ಪಾತ್ರವಹಿತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಐದೇಶಿ ಆಚರಣೆ ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೇ? ಐ=ಎಂದರೆ ಐದು, ಆದರೆ ದೇಶಿ= ಎಂದರೆ ಏನು? ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ. ಮಾಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಆಚರಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಂಥಋಣ

೧. ಗದ್ದಗಿಮಠ ಬಿ. ಎಸ್, (೧೯೬೩) ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೨. ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-೮ (೧೯೮೩) ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೩. ಲೋಕಾಪುರ, ರಂ. ಶಾ. (೧೯೯೪) ಹಳಗನ್ನಡ ಮತ್ತು ಮರಾಠಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ

ಎಂ. ಉಷಾ

೧. ಸಂ. ಅಂದನೂರು ಶೋಭಾ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಲಕ್ಷ್ಮಿ,
ಮಹಿಳೆಯ ಮುನ್ನಡೆ, ೧೯೮೮
ಮಾನಿನಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨. ಇಂದಿರಾ. ಆರ್,
ಸ್ತ್ರೀವಾದ ದಿಕ್ಸೂಚಿ, ೧೯೯೫
ಸಮತಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಮೈಸೂರು

೩. ಕಮಲಾದೇವಿ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ,
ನಾನೊಂದು ಕನಸು ಕಂಡೆ, ೧೯೭೯
ಅನು: ಡಾ. ಸರೋಜಿನಿ ಶಿಂತ್ರಿ
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

೪. ಕಮಲಾದೇವಿ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ,
ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ, ೧೯೮೪
ಅನು: ವೈದೇಹಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು

೫. ಕೇಶವಶರ್ಮ
ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ, ೧೯೯೨
ಅನ್ವೇಷಣೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೬. ಗಾಂಧಿ ಮೋ.ಕ.
ಮಹಿಳೆಯರು, ೧೯೬೯
ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮಾರಕ ನಿಧಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಶಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು

೭. ಗಾಯತ್ರಿ.ಎನ್ (ಸಂ)
ತ್ರಿವೇಣಿ ೧೯೮೯,
ಜಾಗೃತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೮. ಗಾಯತ್ರಿ.ಎನ್
ಮಹಿಳೆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ, ೧೯೯೧
ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೯. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ
ವಿರಚನೆ, ೧೯೯೭
ಎನ್. ಆರ್. ಎಂ. ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೦. ಗಾಯತ್ರಿ.ಎನ್
ಮಹಿಳಾ ಚಳುವಳಿಯ ಮಜಲುಗಳು
ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೧. ಛಾಯಾದಾತಾರ್,
ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ
ಅನು: ಸರಸ್ವತಿ ರಿಸಬೂಡ, ೧೯೯೨
ಇಳಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೨. ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ ಮತ್ತು ಸೀಮಂತಿನಿ ನಿರಂಜನ
ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ೧೯೯೪
ಕನ್ನಡ ಸಂಘ ಕ್ರೈಸ್ತ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೩. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ (ಸಂ.)
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪ
(ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಮಾಲೆ) ೧೯೯೩,
ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೪. ಮಧುಕೀಶ್ವರ್
ಭಾರತದ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಹೋರಾಟ, ೧೯೯೬
ಅನು: ಹೇಮಲತಾ ಹೆಚ್. ಎಂ.
ಸಮತಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಮೈಸೂರು

೧೫. ಸಂ. ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಎನ್.
ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ೧೯೯೩
ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು

೧೬. ಮೈತ್ರೇಯಿ ಮುಖ್ಯೋಪಾಧ್ಯಾಯ
ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸಂಕೋಲೆಗಳು, ೧೯೯೩
ಅನು: ವೈದೇಹಿ
ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು

೧೭. ಮೈಥಿಲಿ ಶಿವರಾಮನ್
ವಿಮೋಚನೆಯೆಡೆಗೆ, ೧೯೮೬
ಅನು: ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಬಿ.ಎನ್. ಮತ್ತು ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ
ಪ್ರ: ಸಮತಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಮೈಸೂರು

೧೮. ಲೆನಿನ್
ಮಹಿಳೆಯರ ವಿಮೋಚನೆ ಕುರಿತು, ೧೯೮೦
ಅನು: ಕೆ. ಎಲ್. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣರಾವ್
ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಾಸ್ಕೊ

೧೯. ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆ
ಮಹಿಳೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ, ೧೯೮೯
ರಚನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೨೦. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ (ಸಂ.)
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ, ೧೯೯೩
ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೧. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ. ಬಿ.ಎನ್. ಮತ್ತು ಗಾಯತ್ರಿ.ಎನ್ (ಸಂ.)
ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪ್ರವೇಶಿಕೆ, ೧೯೯೫
ಕರ್ನಾಟಕ ಲೇಖಕಿಯರ ಸಂಘ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೨. ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ (ಸಂ.)
ಮುಡಿಮಲ್ಲಿಗೆ, ೧೯೯೨, ಸಂವಾದ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ

೨೩, ವೀಣಾಶಾಂತೇಶ್ವರ (ಸಂ.)
ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ೧೯೯೩
ಪ್ರೊ. ಎಚ್. ವಿ. ನಾಗೇಶ ಅಭಿನಂದನಾ ಸಮಿತಿ, ಧಾರವಾಡ

೨೪. ಬಿ. ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ
ಸಾರ್ವತ್ರಿಕದೆಡೆಗೆ, ೧೯೮೬
ಮಾನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹಾಸನ

೨೫. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. (ಸಂ.)
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭ, ೧೯೯೦
ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೬. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. (ಸಂ.)
ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ೧೯೭೯
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

1. Betty Friedan
The Feminine Mystique, 1963
W.W. Norton, New York

2. Catherine Belsey and Jane Moore (Ed),
The Feminist Reader, 1989
The Machillan Press Ltd.

3. Connell R.W.
Gender and Power, 1987
Stanford University Press, California

4. Elaine Showalter (Ed)
In The New Feminist Criticism, 1985
Panthecon Books, Newyork

5. Gerda Lerner
The Creation of Feminist Consciousness, 1993
Oxford University Press

6. Indira J. Parikh and Pulin K. Garg
Indian Women : An Inner Diologue, 1989
Sage Publications, New Delhi

7. Isobel Armstrong (Ed)
New Feminist Discourses, 1992
Routledge, London

8. Kate Millett
Sexual Politics, 1970
Garden City, Ny Doubleday

9. Krishna Raj M.
Women Studies in India : Some Perspectives, 1986
Popular Prakashan Bombay

10. Kumari Jayawardena
Feminism and Nationalism in The Third World India, 1986
Kali Press for Women, New Delhi
11. Kumkum Sangari and Sudesh Vaid (Ed)
Recasting Women, 1989
Kali Press for women, New Delhi
12. Liddle, Joanna and Rama Joshi
*Daughters of Independence, gender, Caste and Class in India.*1986
Zed Press, New Delhi.
13. Linda. J. Nicholson (Ed)
Feminism/Postmodernism, 1990
Routledge New York
14. Luce Irigaray
The Speculum of the Other Woman, 1978
Trans. Gillian C. Gill
N.Y Cornell University Press. Ithaca
15. Mary E. John
Discrepant Dislocations, 1996
Oxford University Press, Oxford
16. Pat Caplan (Ed)
The Cultural Construction of Sexuality, 1996
Routledge, London
17. Simone de Beauvoir
The Second Sex, 1974
Trans. H.M. Parshley
Vintage Books, New York
18. Susie Tharu and K. Lalita (Ed)
Women Writing in India, 1993
Oxford University Press Oxford
19. Thomas P.
Indian women through the ages, 1964
Asia Publishing House, New Delhi.

20. Toril Moi
Sexual/Textual politics, 1985
Methuen, London

ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ವೇಳೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿದುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ The origin of the family, private property and state ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಏಂಗಲ್ಸ್ ಈ ಕುರಿತು ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದ. ಮನುಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ದಾಸ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೀನಾಯವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆತ ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದ. ಆನಂತರ ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮೇರಿವುಲ್‌ಸ್ಟನ್ ಕ್ರಾಫ್ಟ್‌ಳು The Vindication of the Rights and Wrongs of Woman ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಗಂಭೀರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿದಳು. ನಂತರ ಸಿಮೋನ್ ದ ಬೋವಾ, ವರ್ಜೀನಿಯಾ ವುಲ್ಫ್, ಬೆಟ್ಟಿ ಫ್ರೀಡನ್, ಮೇರಿ ಎಲ್‌ಮನ್, ಶುಲಾಮಿತ್ ಫೈರ್‌ಸ್ಟನ್, ಕೇಟ್ ಮಿಲ್ಲೆಟ್ ಮುಂತಾದವರು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು. ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆ ಆರಂಭಿಸಿದ ಇವರನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಆದಿಚಿಂತಕಿಯರು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಶತಮಾನದ ೬೦ರ ಉತ್ತರಾರ್ಧ ಹಾಗೂ ೭೦ರ ದಶಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳ ತೊಡಗಿದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯಾದರೋ ತನ್ನನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೀವ್ರಗಾಮಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಕಪ್ಪು ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಲೆಸ್ಬಿಯನ್ ಸ್ತ್ರೀವಾದ-ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಪಂಥಗಳಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಮುಖ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಯಿತು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಭಾರತದ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು, ಮಹಿಳಾ ಪರವಾದ ಕುತೂಹಲ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಿಳೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳ ಕುರಿತಾದ ಹೋರಾಟವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತ ಸುಧಾರಣಾ ಕ್ರಮಗಳೂ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಬಂದವು. ಆದರೆ ಈ ಕಾಳಜಿಗಳು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿಯಷ್ಟೇ ಖಚಿತವಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿದವು. ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಂಧಾನುಕರಣೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮೀಳಾ ರಾಜ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕುತಂತ್ರ ಎಂಬ ಆರೋಪಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು, 'ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ'ವೆಂಬ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಖಚಿತವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ

ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಇಂದು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಸಂಗ್ರಹಾನುವಾದಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರತೊಡಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಭಾರತದ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ನಿಲುವುಗಳ ಹುಡುಕಾಟವು ಆರಂಭಗೊಂಡಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಇನ್ನೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದರಿಂದ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನವು ಬಹುಪಾಲು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನಗೆಳು ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳ ನಡುವೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೊಡು-ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗಳು ಇನ್ನೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಂತರ್‌ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ವರೂಪವು ಇನ್ನು ಮೇಲಷ್ಟೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನವಾದರೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವುದು ಅದರ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವಾಗುವಂತೆಯೇ, ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನುಸುಳಬೇಕಾದ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮವೂ ಆಗಬೇಕಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತನ್ನತ್ತ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೇ ತಾನು ಎಲ್ಲರ ದೃಷ್ಟಿಯೊಳಗೂ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಕೋಡಗನನ್ನು ಕೋಳಿ ನುಂಗುವ ಕೆಲಸ'. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದವೆಂಬುದು ತನಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ದೊರಕದೆ ಹೋದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರೊಂದಿಗೇ, ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಿರತರಾಗಬಯಸುವವರಿಗೆ ನೆರವಾಗಬಲ್ಲ ಪೂರಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಮಾಹಿತಿಯಿದು. ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆಗೆ ಆರಂಭವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಾದರೂ ವಿಪುಲವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸಮಗ್ರ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿಯನ್ನೂ ನೀಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹಿರಿದಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾದ್ದರಿಂದ, ಕೆಲವು ಆಯ್ದ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖಕರು

೧. **ಡಾ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ**
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨. **ಡಾ. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ**
ಜಾನಪದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು-೫೭೦ ೦೦೬

೩. **ಎಚ್. ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್**
ಸಂಪಾದಕ, ಇಂಡಿಯನ್ ಲಿಟರೇಚರ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೩೫, ರವೀಂದ್ರಭವನ್.
ಫಿರೋಜಾ ಶಾ ರಸ್ತೆ, ನವದೆಹಲಿ-೧

೪. **ಡಾ. ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ**
ಉಪನ್ಯಾಸಕ, ಕನ್ನಡ ಭಾರತಿ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಜ್ಞಾನ ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಶಂಕರಘಟ್ಟ-೫೭೭ ೪೫೧

೫. **ವಿ.ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ**
೩೨೮೪, ಪಿ.ಸಿ. ಬಡಾವಣೆ, ಕೋಲಾರ-೫೬೩ ೧೦೧

೬. **ಪ್ರೊ. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ**
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೭. **ಶ್ರೀ ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ**
ಅಧ್ಯಾಪಕ, ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೮. **ಡಾ. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ**
ಅಧ್ಯಾಪಕ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೯. **ಡಾ. ಡಿ. ಪಾಂಡುರಂಗಬಾಬು**
ಪ್ರವಾಚಕ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೦. **ಡಾ.ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ**
ಅಧ್ಯಾಪಕ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೧. **ಡಾ. ಎಚ್. ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ**
ಪ್ರವಾಚಕಿ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೨. **ಡಾ. ಕೃಷ್ಣಕೊಲ್ಹಾರ ಕುಲಕರ್ಣಿ**
ಕಾಳಮ್ಮನ ಗುಡಿ ಹತ್ತಿರ, ಗೋಡಬೋಲೆ ಮಾಳಾ, ವಿಜಾಪುರ-೫೮೬ ೧೦೧

೧೩. **ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ**
೬, ಮಾಳಮಡ್ಡಿ ರೋಡ್, ಧಾರವಾಡ-೫೮೦ ೦೦೭

೧೪. **ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ**
ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ಎ.ಡಿ.ಬಿ. ಕಾಲೇಜು, ಹರಪನಹಳ್ಳಿ ದಾವಣಗೆರೆ ಜಿಲ್ಲೆ

೧೫. **ಡಾ. ಎಂ. ಉಷಾ**
ಅಧ್ಯಾಪಕಿ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ಹೊಸ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಂ: ಹಿ. ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ	೧೮೦.೦೦
ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯ ಸಂ : ಡಾ. ಮೈತ್ರಿಕಾಮಣ್ಣ	೧೭೫.೦೦
ಜುಂಜಪ್ಪ ಸಂ : ಚಲುವರಾಜು	೧೬೫.೦೦
ಮಲೆ ಮಹದೇಶ್ವರ ಸಂ : ಡಾ. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್	೧೨೦.೦೦
ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಸಂ : ಓ. ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ	೧೭೫.೦೦
ಆಧುನಿಕ ಮಲಯಾಳಂ ಕವಿತೆಗಳು ಸಂ : ಓ. ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ ಮೋಹನ ಕುಂಟಾರ್ ವಿಠಲರಾವ್ ಗಾಯಕ್ವಾಡ್	೪೦.೦೦
ಮಹಾಯಾತ್ರೆ ಸಂ : ಡಾ. ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ	೨೫೦.೦೦
ಚಂದ್ರಕೊಡೆ ಸಂ : ಡಾ. ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ	೨೫೦.೦೦
ತುಳು ಪಾಡ್ದನ ಸಂಪುಟ ಸಂ : ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ	೧೫೦.೦೦
ಭಾರತೀಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹಾದಿ ಡಾ. ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ	೧೫೦.೦೦
ದೇಶಿ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್	೪೦.೦೦
ದಿನದಿನ ಸಂ : ಡಾ. ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಬಿ. ಸುಜ್ಞಾನ ಮೂರ್ತಿ ಅಶೋಕಕುಮಾರ ರಂಜೇರೆ	೬೫.೦೦
ವಾಸ್ತುಶಾಸ್ತ್ರ ಪರಿಚಯ ಅನು : ಬಿ. ಸುಜ್ಞಾನ ಮೂರ್ತಿ	೪೫.೦೦
ಹಂಪೆಯ ಬಜಾರುಗಳು ಎಸ್. ವೈ. ಸೋಮಶೇಖರ್	೩೦.೦೦
ಜೈನಕಥಾ ಕೋಶ ಸಂ : ಡಾ. ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ	೪೫೦.೦೦
ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿ ಬಿ. ವಿ. ವೈಕುಂಠರಾಜು	೨೧೦.೦೦
ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಹಣಕಾಸು ಸಂಬಂಧ ಅನು : ಟಿ. ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ	೩೦.೦೦
ದಿ. ಶಾಂತವೇರಿ ಗೋಪಾಲಗೌಡರ ನೆನಪಿನ ಸಂಪುಟ ಸಂ : ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಜಿ. ವಿ. ಆನಂದ ಮೂರ್ತಿ	೧೦೦.೦೦
ನೂರು ಮರ ನೂರು ಸ್ವರ ಪ್ರೊ. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ	೧೨೦.೦೦
ಕರ್ನಾಟಕದ ಸೂಫಿಗಳು ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ	೧೦೦.೦೦
ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಸಂ : ಡಾ. ಬಿ. ಶೇಷಾದ್ರಿ ಟಿ. ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್	೫೦.೦೦

ಕರ್ನಾಟಕ ಚರಿತ್ರೆ

ಏಳು ಸಂಪುಟಗಳು

ಬೆಲೆ : ೧೭೫೦.೦೦

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಥಮ ಗುರಿ 'ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಶೋಧ, ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರ. ಅಂತಿಮ ಗುರಿ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿವೇಕ ಪೂರ್ಣ ವಿನಿಯೋಗ. ಆದಿಕವಿ ಪಂಪ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಿರುವ 'ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು, ಪೊಕ್ಕು ಮಾರ್ಗದೊಳೆ ತಳ್ವುದು' ಎಂಬ ಮಾತು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಇದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸಮೂಹಸಮ್ಮತ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡಿಗರ ಇಂತಹ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸಾವಿರ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ತನ್ನ ಆಯುರ್ಮಾನದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ-ಆಂಗ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಕನ್ನಡ ಸಮಾಜ, ಉದ್ದಕ್ಕೂ ದ್ವಿಭಾಷಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದುಕುಮಾಡಿದೆ. ಹಿಂದಿನದು ಕನ್ನಡ-ಸಂಸ್ಕೃತ ದ್ವಿಭಾಷಾ ಸಂದರ್ಭ, ಇಂದಿನದು ಕನ್ನಡ-ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ದ್ವಿಭಾಷಾ ಸಂದರ್ಭ. ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಭಾಷೆಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕಿಂತ ಜೀವಂತ ಭಾಷೆಯಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬೆಳಕಾಗುತ್ತಲೇ ಬೆಂಕಿಯಾಗಬಹುದೇ? ಎಂಬ ಭಯ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿ ಆಂಗ್ಲ ಜೀವನಶೈಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನಾಡಿಗಳನ್ನು ದಿನೇ ದಿನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸತೊಡಗಿ, ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅತಿರೇಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಲಿದೆ.

ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮೊದಲು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ, ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಹೋಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕ್ರಿಯೆ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ರೂಪದ 'ಸ್ವದೇಶೀ ಸತ್ಯ'ಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು; ಬಳಿಕ ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ದೂರ ಸರಿಸಿ-ಗುಣಾಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಪೂರ್ಣ ಬದುಕಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಈ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು, ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ತನ್ನ ಶೋಧನೆ, ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಹಂಬಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ' ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರ ತರುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧಕರಿಗೆ ಇದು ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ
ಕುಲಪತಿಗಳು